Ф. И. Уделов

ОБ О. ПАВЛЕ ФЛОРЕНСКОМ

YMCA-PRESS

Paris

Ф. И. УДЕЛОВ

ОБ О. ПАВЛЕ ФЛОРЕНСКОМ

(1882 - 1943)

YMCA-PRESS

11, rue de la Montagne Ste-Geneviève, Paris 5



Павел Александрович Флоренский
1882 — 1943
(Фотография 1909 г.)

«По мере приближения Конца Истории являются на маковках Святой Церкви новые, доселе почти невиданные, **розовые** лучи грядущего Дня Немеркнущего».

Свящ. Павел Флоренский.
«Столп и Утверждение Истины».

Приоткрывая нам дверь в святыню первохристианского богослужения, апостол Павел в 14 гл. 1 Послания своего к Коринфской церкви учит, что обладающие благодатным дарованием молитвенного разговора на незнакомых языках, или «говорящие тайны духом» (2), должны «молиться и о даре истолкования» (13), ибо «если я приду к вам и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением» (6). «Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу» (28).

Эти слова об «истолковании» напомнил мне один человек, когда мы говорили с ним о духовном наследстве о. Павла Флоренского. Начало понимания Флоренского — это для многих может сделаться началом познания Церкви. Но общее понимание в богословской и философской образованности, при наличии колючей проволоки научной терминологии вокруг его работ, делают их почти недоступными для современного читателя. Уходит в потоке времени и облик его из памяти его знавших и любивших. Продолжается, и в еще бóльшей степени, чем при его жизни, обеднение школьного богословия и затемнение понятия Церкви, — то, против чего прежде всего направлялась его не всегда понятная мысль.

Все это заставило меня попытаться передать и лич-

ный облик и учение о. Павла, применительно к темам или письмам его основной книги. Эту работу я могу только начать: мало сил, знаний и возможностей для такой работы, мало материала, особенно биографического. Но боюсь откладывать, «искупующе время». Передам, что смогу, а потом буду уж не писать, а поджидать личной встречи и с ним, и со всеми, от кого сердце получало тепло, свет и радость. «Воскреснут мертвии, и восстанут сущии во гробех, и вси земнороднии возрадуются» (канон Великой Субботы).

1.

ОСНОВНЫЕ ДАННЫЕ

Приступивший к чтению основной работы о. Павла Флоренского — «Столп и Утверждение Истины» видит, что много из написанного в ней писалось в рассчете на людей, уже одолевших Канта и «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьева, что она вводит его в область метафизики и отвлеченного знания. Кроме того, автор, будучи по образованию прежде всего ученым математиком, и в этой работе часто использует данные этой науки. Его математические работы вообще идут параллельно с богословскими. В 1916 году, в самый разгар своей богословской деятельности, он печатает в «Богословском вестнике» — «Приведение чисел» — математическое обоснование числовой символики. Недавно мне рассказывали, что один молодой человек хотел поступить на математический факультет только для того, чтобы «понимать Флоренского».

Он сам отдает отчет в своей философской трудности и в склонности к схематизму. «В своем схематическом изложении — пишет он в «Столпе» — я опускаю обсуждение пути аскезы» (стр. 638). И в другом месте: «Прости мне эти грубые и ненавистные мне пинцеты и скальпели . . . Не думай только, что холодные слова мои — метафизическая спекуляция, «гностика» . . . Я вынужден пользоваться метафизической терминологией» (стр. 324).

Эта «вынужденность», конечно, в какой-то степени условная, — нами она воспринимается иногда просто

как следствие определенной, нами уже пережитой культуры 19 века, известной интеллектуальной привычки или колеи мышления европейской образованности. Мы люди, захватившие конец той эпохи, будучи гимназистами старших классов, серьезно и самозабвенно — несмотря на уже существовавший спорт и кино — читали Канта, Соловьева и Ницше, Маркса и Штирнера. Книга Флоренского писалась еще до первой мировой войны, — до начала «потопа», отделившего наш мир от «допотопного». От этого погибшего мира остался для нас неповрежденным и спасительным только Ковчег Церкви, а все остальное представляется обломками зданий, плывущих по океану. Мы ищем теперь простоты в слове, понятности, предельной сжатости и углубленности его, так, чтобы это написанное слово уходило корнями в иной, неумирающий мир. И тут у некоторых из нас возникает вопрос: а нужен ли Флоренский современному христианину?

«Не время выкликать теней...
Итак уж страшен этот час», говорит Тютчев.

В этот час церковной истории, наряду с продолжением основной обрядовой внешности, религиозного аллегоризма и поразительного душевного бесчувствия, мы видим и другое: устремленность некоторых людей к духовной достоверности и к радости истинного, а не аллегорического общения с Богом. Богообщение — вот постоянная цель, к которой все больше будет стремиться современный искренний христианин, который «все почитает тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса Господа своего». Этой цели он достигает в Церкви, воспринимаемой им совсем просто: как созывание и общение учеников Христовых. Столько нагромождено за эти две тысячи лет вокруг невидимых стен Церкви, что только простота непосредственной личной любви к Иисусу Христу и, тем самым, только сила нелукавой веры — имеет власть осязать эти стены и встречать внутри их своего Учителя.

Христос снова все больше — в условиях духовного

безлюдия — делается в наше время непосредственным Учителем Своих Учеников, по сказанному: «не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы братья». Кажется, христианство снова вступает в глубокие воды своей первой любви. В это предрассветное время благодать Божия — светоносная сила Его — САМА ведет людей к служению вечной жизни и бессмертия, САМА открывает им пути стяжания веры. «Благодать есть Бог, ощущаемый в сердце», говорит Паскаль. Кто из нас не знает этих совершенно удивительных и непостижимых путей, которыми Бог приводит к Себе в наше время людей из самой гущи неверия, этих взрослых некрещенных, не книжных. А Флоренский книжник. И это затрудняет его чтение, отталкивает от него, и я знаю, что для многих он сейчас чужой.

Мне передавали рассказ одного бывшего ученика о. Павла по Дух. Академии. Его философский курс был для студентов труден. Однажды, о. Павел, кончив читать, поднял голову и спросил: «Все поняли? — «Ничего не поняли, Павел Александрович», — ответил один из сидевших. Но очевидно студенты бывают разные. В воспоминаниях другого его ученика по Моск. Дух. Академии (С. А. Волкова) есть такие строчки: «Аудитории при его чтении (были) переполнены... Речь его лилась откуда-то изнутри..., не стремясь к красивости стиля, но будучи прекрасной по своему органическому единству, где содержание и форма сливались в нечто целостное. Было магическое обаяние в его речи. Ее можно было слушать часами без усталости. И только потом, когда он кончил и исчез, когда загудела пчелиным роем встающая и тронувшаяся к выходу студенческая толпа, только тогда почувствуешь, как закаменело все тело после сидения и внимания цикла в течение двух часов... Я помню, как сейчас, ощущение этого исключительного блаженства — отдаваться потоку (его мыслей)». Кроме того, опять вспоминается Тютчев:

Нам не дано предугадать
Как слово наше отзовется...

Известен случай, когда один неверующий интеллигент был потрясен до глубины случайно услышанной фразой Исаака Сирина. Известно и то, что Евангелие упоминает разных книжников, в том числе и «книжников, наученных Царству Небесному». Нельзя «научиться Царству Небесному», минуя личные страдания, вне подвига. Значит, — бывают **страдающие книжники**, и мне кажется именно к ним принадлежал о. Павел. К нему все тянулись, как к новому Леонардо-да-Винчи, окружали его кольцом, ловили каждое его слово, «его имя — как писал один современник, — стало легендарным» и мало было людей, кто любил и жалел его. А ведь глубоким одиночеством, тоской о дружбе и большим страданием человеческой пустыни — и во вне и в себе — пронизана вся его большая книга.

«Мой кроткий, мой ясный! Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната... Я вошел в нее уже один, без тебя... Один за другим, один за другим, как пожелтевшие листья, отпадают дорогие люди... Что ты сделал для них?.. Нет уже возможности обнять ноги каждого из них. Уже не дано более облиться слезами и молить о прощении, — молить о прощении перед всем миром»...

Так начинается его основная работа, — эта сверхученая, трудная книга, снабженная 1056 примечаниями и экскурсами, кажется, во все виды человеческого знания. И через это страдание, через это искание любви, автор ее делается, вдруг, дорогим нам и нужным. Непроходимые заросли его философских теорем и метафизических построений пронизываются вдруг лучами такой простоты и ясности.

Есть в нем еще и другое. Обычно в ученых богословских работах говорится о Боге так, словно Он есть некая неизвестная математическая величина, требующая доказательства, причем это доказательство тут же блистательно и торжественно производится к полному удов-

летворению ученого автора. Он ставит точку и кладет перо. Так, кстати, написаны и многие работы Вл. Соловьева. Математик и физик Флоренский говорит о Боге с трепетом любви и, при этом, еще явно неуверенный в своем праве о Нем говорить. В «Столпе» он указывает о влиянии на него философа-монаха архим. Серапиона (Машкина). Вот одно из любимых изречений этого малоизвестного мыслителя: «Люби Бога — основная максима поведения. Влюбленность в Бога, пьянность Богом, — в этом истинная ковка личности». Если эти слова кажутся слишком «интеллигентскими», их можно подкрепить словами святых. «Мир терпеть не может влюбленных в Иисуса Христа» — говорил Георгий затворник Задонский. «Божественная любовь есть опьяняющее Духом устремление мыслей» — писал пр. Григорий Синаит.

Когда Флоренский преодолевает присущую иногда и ему «богословскую математику», он перестает быть профессором богословия и становится учителем жизни.

Я помню, что в молодости, когда мы читали его книгу, мы ничего не понимали в ее учености, чувствовали, что вышли из леса цитат, обязательных для всех богословских книг, хотя его книга тоже была полна цитатами, что, несмотря на явную современность автора, мы уже вышли вместе с ним не только из пестрого зала религиозно-философских собраний, столь распространенных в те дни, но даже из мансарды Достоевского, где его юноши спорят о Боге. Здесь уже никаких споров не было. Понятая в своем страдании и любви, эта книга читалась как запись об уже осуществленной жизни в Боге, доказанной великой тишиной навсегда обрадованного ума. Ум наконец нашел свою потерянную родину — дом Отчий! — то теплейшее место, где должно быть его стояние перед Богом. Мысль оказалась живущей в клети сердца, где в углу, перед иконою Спаса, горит лампада Утешителя. В этой клети не было ничего «от мира», но, в то же время, мысль, восходя на крест воцерковления, охватывала здесь все

благое, что было в мире, в истории, как СВОЕ, как принадлежащее Богу-Творцу и твари и мысли.

Нам, через эту книгу, сделалось понятно, что борьба за крест в истории есть борьба не только за личное спасение всего себя, т.е. тем самым и своего разума, но и борьба за любимую землю человечества. В воспоминаниях об о. Павле С. Н. Булгакова есть такое место: «Он (о. Павел) любил ее, эту родную землю, как всечеловеческую матерь древнюю Деметру, но вместе знал и чтил ее, как святую Богоземлю, Пречистую и Преблагословенную».

Конечно, все ценное, что было у Флоренского, шло от древних озарений святых. Но громадность и несравнимость его попытки изложить это на современном диалекте совершенно очевидна. То, как он иногда писал, давало не такие слова, по которым мысль, как обычно, прокатится точно по чему-то скользкому и забудет, а какие-то озаренные предметы. Этот ученый книжник нашел дорогу к забытым сокровищам религиозно-философского словотворчества. Чтобы дать это почувствовать, я приведу отрывок из одной его статьи 1907 года («Плач Богоматери»), как раз о силе и бессилии слов:

«Бывают одни только слова». Их составляет рассудок и ими наводнена печать. От этих серых порождений головы засорилось духовное око, запылилась душа. Но существуют еще и другие слова . . . Как золотые плоды они вырастают и соками души наливаются, когда приходит для них время . . . Есть слова-призывания, в которых звучит таинственное пение бесконечности, слова, привлекающие благодатную поддержку произносящему их . . . Слова порою пронизываются Духом. Происходит таинство пресуществления слова».

После Флоренского легко читались рассказы Патериков о преобразовании твари светом Божиим, но никак не диссертации на тему: «К вопросу о развитии тринитарных споров». Он доказал возможность прекращения семинаризма в мысли.

Флоренский родился в 1882 году на Кавказе. Отец его русский, мать — армянка. Кажется была в нем и грузинская кровь. Свои «Общечеловеческие корни идеализма» он в 1900 году посвятил «дорогой матери и памяти любимого отца», — не потому ли, что хотел с благодарностью отметить корни и своего идеализма. Он воспитывался в Тифлисе в культурной среде, в атмосфере, как пишет Булгаков, Бетховена и Гете, но, кажется, в среде мало религиозной, что предполагает факт позднейшего религиозного переворота. Еще будучи гимназистом, он вместе со своим товарищем А. Ельчаниновым устроил у себя «научный кабинет» с геологическими и ботаническими коллекциями. Есть сведения, что уже в конце 90-х годов в немецкой печати появилась одна его научная статья (совместно с Ельчаниновым), что требует проверки, как, впрочем, и почти все приводимые биографические данные. В 1904 году он окончил Московский Университет, где изучал математику и физику, одновременно слушая лекции по философии С. Н. Трубецкого и Л. И. Лопатина. Из других учителей его молодости надо отметить Н. Бугаева и А. И. Введенского. После окончания ему было предложено остаться при Университете (предложение это было, кажется, с нескольких кафедр), но он поступил в этом же 1904 году в Московскую Духовную Академию, которую окончил в 1908 году. Священство принял в 1911 году (23-24 апреля) и служил как священник в домовой больничной церкви Сергиева Посада. 19 мая 1914 года защищал магистерскую диссертацию по книге «О духовной Истине», вышедшей в Москве в 1912 году, в которую вошли первые семь глав (писем) опубликованного в 1914 году «Столпа». Состоял профессором Московской Духовной Академии, а с 1911 г. до 1917-го был одновременно редактором ее журнала «Богословский Вестник». С 1919 года работал в области техники сначала при заводе «Карболит», а затем при Главэлектро, где занимался вопросами электрических полей и диэлектриков, что возможно имело значение для соз-

дававшихся тогда первых электростанций. Имел не менее 12 засвидетельствованных изобретений в химии, электрике и других областях. В начале 20-х годов подготовил к печати курс лекций по «энциклопедии математики». Тогда же напечатал и «Мнимости в геометрии» и «Число как форма». В эти же годы читал в Московском Университете курс ферросплавов. Работал в первом издании Большой Советской Технической Энциклопедии, выходившей в 1927-1936 годах, где участвовал в ряде отделов. По данным Модестова, в его статьях 1930 года видна его обращенность к вопросам атомной физики. В первом томе Энциклопедии помещены его статьи об асфальтовых лаках, асбестовых массах и аспидных сланцах, в 10-м томе — о копалах, в 12-м о линолеуме. Печататься в русских журналах начал не позднее 1903 года, т.е. еще будучи московским студентом. Кроме основных работ богословско-философского содержания, имел работы по электрике, промышленной технике, товароведению, астрономии, оптике, математике, истории искусств, теории знания, перспективной живописи, фольклору, филологии и литературе. Мог с полным знанием дела говорить или писать по вопросам медицины, психопатологии, оккультным наукам, археологии, психологии зрения, истории дамских мод, генеалогии дворянских родов. Знал несколько европейских и восточных языков. На древне-еврейском, греческом и латинском языках читал и писал без словаря. Переводил Канта и церковного историка Зома. Печатал в журналах начала века стихи (было и отдельное издание: «В вечной лазури»).

Самое убедительное в нем было то, что всю эту необъятность он нес — точно религиозное послушание — в тишине совершенной и цельности и скромности. Портрет Нестерова («двух философов») передает что-то из его углубленной тихости, из его погруженности в «видение эпохи» (так называл этот портрет С. Н. Булгаков). Всем своим обликом он был какой-то исторически непостоянный человек. Именно в его личном

облике, гораздо больше чем в книгах, ощущалась его сила. Выступая, он часто не читал, а говорил, обладая необыкновенной властью живого слова. «Вы ноумен» — как-то сказал ему В. Розанов, и при этом добавил: «но у вас есть один недостаток — вы слишком обаятельны, а русский поп не может быть обаятельным». Его ряса казалась на нем не рясой, а какой-то древне-восточной одеждой. Все в нем воспринималось как возврат из интеллигентской абстракции в реальность давно забытого и радостного бытия. Что вся его сила была прежде всего в нем самом отмечает и Булгаков. «О. Павел был для меня, — пишет он, — не только явление гениальности, но и произведение искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ . . . Самое основное впечатление от о. Павла (пишет он же) было впечатление силы. И этой силой была некая первозданность гениальной личности . . . при полной простоте и всяческом отсутствии внутренней и внешней позы . . . Духовным же центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было ЕГО СВЯЩЕНСТВО . . . Настоящее творчество о. Павла — не книги, но он сам, вся его жизнь, которая ушла безвозвратно из этого века в будущий».

В работе «Первые шаги философии» он говорит «о вкусе к конкретному, о науке благоговейного приятия конкретного и созерцании его . . . будь то камень, растение, религиозный символ и литературный памятник». Он обладал особой способностью входить в «единосущность» с познаваемым предметом и, конечно, только это объясняло глубину и уверенность его знаний. В этой же работе он писал, что рационалистическая оболочка всех естественных наук это только «тоненькая корочка опознанного над пучиной огненной лавы иррациональности». Вот что притягивало его к научной работе, «будь то камень или растение», — ощущение мистической безмерности этой работы, ее мистическая перспективность. В его тематике, конечно, нет и следа темы об обеспечении для религии равноправности с

наукой. Эту равноправность должна обеспечить себе, наоборот, наука в отношении религии, выйдя на ее вечные горизонты, осознав эту «огненную лаву иррациональности». Не религия, а наука должна себя доказать.

Прислушиваясь к нему, к его тихим словам больше, чем к его ученому грузу, иногда казалось, что вот еще немного, совсем немного, и биология, и математика, и физика заговорят человеку какими-то новыми творческими, «ангельскими» словами, словами, свойственными именно этим точным наукам, но проросшими в Вечность и омытыми там от Нетленного источника.

Новая наука. Мы почти уверены, что в этой жизни ее не будет, но Флоренский не напрасно носил в себе мечту о ней: он показал, что мысль человека должна и может найти Камень Веры, так как только с него видна ей лазурь Вечности и только на нем разум — всякий разум, научный разум — находит покой. Он совершил воцерковление и этого детища Божия. «Церковность — имя тому пристанищу, где великий покой нисходит в разум» — писал он в предисловии к книге.

В первые годы столетия он много общался с символистами. Андрей Белый, вспоминая 1903 год, пишет: «появление ко мне тройки «апокалиптиков» — Эрна, Флоренского и В. Свенцицкого... Вся суть в Флоренском... по мере того, как я слушал его, он меня побеждал... говорил умирающим голосом, странно сутулясь и видясь надгробной фигурой, где-то в песнях провисевшей немым барельефом века, и вдруг дар слова обретшей... Я в «Весах» позднее заставал его с Брюсовым, он разговаривал... поясняя какой-то штрих: деталь гравюры XIV столетия, что-нибудь вроде рисунка Упрата со скромной подписью.

И Брюсов почтительно слушал... Оригинальные мысли его во мне жили; любил он говорить о теории знания, и укреплял во мне мысль о критической значимости символизма; что казалось далеким ближайшим

товарищам: Блоку, В. Иванову, Брюсову и Мережковскому, — то ему виделось азбукой» (1).

К этой выписке из Белого можно добавить, что Флоренскому было тогда немногим более 20 лет. Символисты были для него людьми мистически гораздо более чуткими, чем позитивисты науки, они что-то давали для его мистического реализма. В 1904 году он поместил в их журнале «Весы» статью «Об одной предпосылке мировоззрения», в которой говорится о биологии, термодинамике, молекулярной физике и в которой есть фраза: «Мы, видевшие зарю «нового искусства», стоим и на пороге «новой науки». Но самое драгоценное в этой статье это ее эпиграф, вскрывающий всю тоску века, всю жажду его истинных слов Господних, истинного Знания и Хлеба жизни. В эпиграфе он привел слова из восьмой главы книги пророка Амоса:

«Вот наступают дни, говорит Господь Бог, когда Я пошлю на землю голод, — не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних. И будут ходить от моря до моря, и скитаться от севера к востоку, ища слова Господня, и не найдут его».



В 1933 году о. Павел Флоренский был сослан в Сибирь, в лагерь села Сковородико за Байкалом. От него требовали публичного отречения от веры. Вскоре он был переведен на Соловецкие острова, откуда писал семье до 1937 г. Потом прекратились и письма. Умер о. Павел, по официальным данным, 15-го декабря 1943 г. на Соловках.

2.

«ДВА МИРА»

Как передать неверующему наше ощущение Церкви как святыни. Верить в Бога — для многих вполне допустимо, но верить в Церковь — это совсем другое, это — начало сомнения, путаницы и темноты, и это очень несовременно. Я говорю сейчас о фактически неверующих в Церковь, как бы православно они ни назывались. Суть дела понятна. Бога можно принять абстрактно, в плане отвлеченного и ни к чему, в общем, не обязывающего деизма, но Церковь абстрактно, и при этом искренне, принять нельзя. Ее надо реально найти на земле, ее надо ощутить, как ощущают живое тело. ЕЕ НАДО УВИДЕТЬ В ЛЮДЯХ. В этом и лежит великая трудность верования в Церковь. Надо найти людей, которые были бы «малой Церковью». Церковь — это продолжение в истории воплощения Иисуса Христа. Его дела на земле по преображению человека, по озарению его небесным светом. Поэтому только люди, которых хоть в малой степени, но совершенно реально коснулось это преображение, это повторение Христовой святости, — доказывают существование Церкви. И только в них существует Церковь, в их живом дыхании, в их словесном наследстве. Церковь — это святыня Божия в людях, и только так можно о ней писать.

Книга Флоренского, вопреки традиции школьного богословия, заговорила о Церкви не как о музее догматов и преданий, правил и споров, чудес и сомнений, а как о живом и в наши дни организме святости и

любви, как о продолжающемся на земле чуде Христова Воплощения. Я еще раз вспоминаю впечатление выхода книги на нас 50 лет тому назад. Многие из нас тогда были полны Блоком, его ночными предчувствиями истории.

«Весна, весна, — скажи, чего мне жалко?
Какой мечтой пылает голова?» . . .

И вот мы этим же молодым слухом восприняли тогда его учено-богословскую книгу. «Начинается весна», — говорили мы себе. «Церковь и есть эта вечная Весна. Теперь на всю жизнь все ясно». Игнатий Богоносец пишет, что «Господь облагоухал Церковь нетлением». Через семь печатей ученого труда мы вдыхали благоухание Церкви. Нам открылась небесная лазурь богосознания под темными и такими родными сводами старого храма. Конечно, мы получили Церковь с детства, с того времени, когда с матерью и отцом шли в ночь Великой субботы со свечами, погребая тело Христово. С тех самых пор мы узнали, что на земле живет «Песнь песней». Но потом были года рассеяния и забвения, и Флоренский сумел как-то напомнить эту субботнюю ночь.

Помню, я с отцом были у М. А. Новоселова, в его квартире на углу Обыденского переулка. Это был когда-то очень видный и пламенный толстовец, а теперь весь отдавший себя Церкви и «работе Господней». У него была там зала с большими портретами Хомякова, Достоевского и Вл. Соловьева, с длинным столом для занятий его религиозно-философского кружка, его кабинет с образом св. Иоанна Лествичника, и третья маленькая комната-столовая, где мы и сидели за чаем, а М. А. время от времени бегал с совочком за углями в самовар, чтобы его песня не прекращалась. И вот он, человек очень сердечный и, при этом, любящий о. Павла, работающий с ним вместе по защите имяславия от нападок Синода, вдруг начал высказывать сомнение в церковной ценности его работ. Мне было 17 лет, я молчал, но вдруг волнение буквально толкнуло

меня в разговор: «Как вы можете так говорить! О. Павел открыл нам Церковь». Я помню ободряющие глаза моего отца, и — сначала удивление, затем смущенную улыбку и, наконец, явное одобрение и на лице Новоселова: точно он только и ждал этого моего молодого протеста.

Когда, подводя итог своей книги, Флоренский спрашивал — «что же есть Истина?», он отвечал: — «Это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это — паки Церковь». Дважды названа Церковь, а зная, что он писал о свете Фаворском, о Софии, о дружбе, о подвиге, о Святом Духе, о твари, — мы понимаем, что ответ о Церкви, как об Истине, надо намного усилить. Вся книга — это книга о Церкви как об Истине. Само название книги есть определение Церкви, данное апостолом Павлом.

Формально говоря, так же, конечно, определяли Церковь все апологеты церковности 19-20-го века, но им настолько не верили, что их как бы не слышали. Флоренского нельзя было не услышать. Он, — хоть на миг, для некоторых, — дал увидеть и даже осязать стены истинной Церкви. Сделать это было совсем не так просто. В обществе уже слишком далеко зашло отожествление Церкви с ее двойником. Вспомним, что выход книги был в «эпоху Распутина», не только не отлучаемого от Церкви, но, наоборот, паразитирующего около церковного управления. Слишком далеко зашло это непонимание того, что двойник не есть Церковь, что рядом с ним, в той же самой общей ограде, среди темноты, невежества, холода, лукавства и пороков повседневной церковности — непостижимо существует Свет истинной Церкви-тела Божия в истории, — живого в живых людях. «И свет во тьме светит и тьма не объяла его».

Провокация церковного двойника — это ложное сплетение в сознании двух понятий — было безусловно и молчаливо, т.е. вне-полемически, рассечено в книге

Флоренского: он говорит только об Истине, и эта Истина «еще раз Церковь». А то, что не от Истины, то внецерковно, хотя бы и считало себя церковностью. Это непостижимо для рассудка, но это так. В предисловии («к читателю») он пишет: «Церковность — это жизнь, новая жизнь, подобно всякой жизни недоступная рассудку... Церковь есть тело Христово, «полнота Наполняющего все во всем». Как же эта полнота Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логического определения?.. Жизнь церковная постигается лишь жизненно, не рассудочно. ЦЕРКОВНОСТЬ — ЭТО НОВАЯ ЖИЗНЬ В ДУХЕ. Критерий правильности этой жизни КРАСОТА. Есть особая красота духовная и она, неуловимая для логических формул, есть единственный верный путь к определению, что православно и что нет. Знатоки этой Красоты — старцы духовные, мастера «художества из художеств», как святые отцы называли аскетику» (стр. 7-8).

О Церкви можно много говорить и ничего не сказать. При всей своей исторической данности, или именно благодаря ей, это неизреченный предмет богословия. Можно, например, установить, что на идеи Флоренского мог влиять Р. Зом, книгу которого «Церковный строй в первые века христианства» он перевел в 1906 году. В этой книге в частности говорится: «Сущность Церкви — духовная... (она) есть Тело Христово на земле... Церковь — это духовная величина, чуждая нормам земного... В основании (понятии Церкви) слова Господа: «где двое или трое во имя Мое — там Я посреди них».

Но насколько дороже, когда Церковь просто показуется. «Православие показуется, но не доказуется» — пишет Флоренский в предисловии, вернее говоря — оно доказуется или личным примером, или рассказом о живой жизни. Именно в этом, в рассказе о живых носителях Церкви, был методологический замысел создания истории Церкви, принадлежавший одному из близких к Флоренскому лиц — безвременно умершему в 1929 году о. Сергию Мансурову.

В 1909 году Флоренский напечатал «только для знакомых», как значится на задней обложке, — «Сказание о жизни аввы Исидора», иеромонаха Гефсиманского скита и своего старца. — «В нем — писал Флоренский, — как редко в ком, нащупывалось голою рукою живое, зиждущееся, творческое Тело Церкви — Церковь власть имеющая» . . . «Исповедь Старца, простая по внешности, была совсем особою по какому-то неуловимому веянию вечности». И тут же Флоренский приводит рассказ одного профессора, пришедшего на исповедь к этому «печальнику за мир». «Ничего не оказалось между мной и им, — рассказывает этот знакомый Флоренского, — между мной и Христом. Сколько ни нес я рационализма и злобы, все это растаяло в келии о. Исидора . . . Я пришел с чувством формального смирения . . . мне показалось, что все будет так, как всегда было, — что милый, приличный монах мило, прилично меня примет, что я прилично отисповедуюсь, и все будет как следует. Но вот что было не так: в этой келии, в ее простоте бесконечная власть . . . Я испытал то, что я именую **впечатлением Церкви** . . . Старец поднялся и, как был одет — в рубаху на выпуск, порты и поршни на ногах, — спокойно встал и сказал «Ну, хорошо» (на просьбу об исповеди). Вынул епитрахиль, надел ее на себя, на рубаху настегнул старую парчевую поручь властию своею, и благословил Бога . . . Когда он прочел отпустительную молитву, я мог только одно сказать: «у меня сейчас на душе — «Христос воскресе из мертвых». Тогда он допел: «смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав». Тогда я опять заплакал, и он опять мне сказал, что я утешен буду, и, когда я уходил, поцеловал мне руку . . . Я знаю только одно, что я видел Камень и на нем Церковь. И больше ничего, кроме величия, сказать не могу. Это у меня навсегда осталось, как великий удар. Церковь открылась на мгновение и потом скрылась. — Церковь в портах и золотых поручах и епитрахили на Камне».

Флоренский пишет (в Предисловии), что «значение

(его книги) подготовительное, значение огласительных слов во дворе церковном». Но эта «подготовительность» к видению «Церковь на камне».

У каждой церковной эпохи есть свои особенности в познании и определении единой Истины. Одной из общих или одинаковых для всех эпох особенностей христианства является его выхождение за пределы обычных рассудочных понятий. Воплощение Бога, Творца мира в человеке с полным основанием и Божества и человечности, истинная смерть человека Иисуса и тут же его истинное воскресение, только один этот основоположный факт христианства выводит его за границу трех измерений. «Христианство — это тайна для мира», говорил Макарий Великий, и в этом и лежит трудность его для этого мира, его «безумие» или неразумность, сверх-рассудочность, или, попросту говоря, отсталость, с точки зрения мира. Но и искренне вступающий в христианство наш современник может быть будет вначале смущаться этой наполненностью христианства таинствами, этой необходимостью делать себе в христианстве незыблемое основание, не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы», — по утверждению Апостола, этим, как говорит тот же Апостол, «домостроительством тайны, открывающейся от вечности в Боге».

Познание этого божественного домостроительства Церкви есть познание тайны не меньшей для нас, чем тайна богочеловечества Иисуса Христа. Кто-то сказал, что «Церковь есть так же объект мистического опыта, как и Христос».

И сознание всякого искреннего христианина по мере роста жизни в Церкви будет входить в эту мистику христианства, пронизывающую в нем все, начиная от сокровенной внутренней жизни души, по сказанному в Евангелии: «Царство Божие внутри вас».

«Есть в ней (в Церкви) эсотеризм — пишет Флоренский. Это таинственность ее жизни для всякого, в эту жизнь непосвященного, существование в ней особого

устроения души, без коего ничто в Церкви не может быть правильно воспринимаемо . . . В этом смысле, если угодно, можно говорить о некоторой аналогии церковной жизни древним мистериям» (стр. 782).

Вл. Соловьев определял Церковь как мистическое общество (2) и для понимания Флоренского необходимо установить преемственность мышления в этом важнейшем вопросе, несмотря на его несогласие с Соловьевым во многом другом.

Несомненно, что о. Павел успел за свою короткую среди нас жизнь сделать какой-то шаг в развитии учения о Церкви, хотя именно эту сторону его деятельности как раз не заметили все его критики, говоря, что он «выдает свои философские домыслы за церковную мысль» (Зеньковский), или что он «не из православных глубин исходит» (Флоровский), Бердяев — эпохи выхода книги (1914 год) — считал, что Церковь Флоренского «архаическая» и «стилизованная», т. е. и устарелая и ненужная. «Эта книга, — писал он — глубоко враждебна новой религиозной жизни . . . он хочет остаться в детском периоде христианства . . . он весь обращен назад». Как будто в «детском периоде христианства» не были сказаны эти вечные слова: «Иисус Христос и вчера и сегодня и во веки тот же».

Только епископ Федор, строгий и хороший монах и ученый ректор Академии сказал, что «книга автора от начала до конца православна», и что «прочитавши книгу о. Павла, и совершивши совсем непривычный для богословской мысли путь, мы можем сказать: автор утвердил и уяснил в нашем сознании абсолютную ценность духовной истины (именно триединства, как основного христианского догмата) и утвердил в нашем сознании Церковь» (3).

Этим много сказано. Только после Флоренского стало возможно утверждение В. Лосского: «основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви» («Спор о Софии», 1937). Известно, что нет догмата о невозможности нового догмата. Догмат о Церкви, пони-

маемый как переживаемая в живом опыте тайна Божия о созидании святого человечества — может быть будет последним подвигом христианской жизни и мысли. «Живой религиозный опыт — пишет Флоренский в предисловии — (это) единственный законный способ познания догматов».

Церковь как Истина определила его мышление очевидно с молодых лет. В его биографиях обычно отмечается без всяких пояснений, что в начале века он участвовал, или даже «создал» вместе с Эрном, В. Свенцицким и о. Ионой Брихничевым «Союз христианской борьбы», «имевший в виду активные выступления во имя обновления общественного строя» (Зеньковский). Идеи этого общества в части социальной были как-то связаны с идеями первой революции и архиеп. Антоний Храповицкий называл его участников «революционной бандой». Но чтобы несколько пояснить этот факт биографии, я выпишу те пункты программы «Христианского Братства Борьбы» (а не «Союза»), в которых видно его отношение к Церкви.

Пункт — 6-7: «Всеобщего благополучия, по глубочайшей вере христианской, на этой земле никогда не будет. В пределах истории последняя цель христиан это явление «жены облеченной в Солнце». Церковь откроется верующим, готовящаяся к браку с Господином своим». В речи Свенцицкого, очевидно наиболее активного деятеля «Братства», в 1907 году в Петербургской Судебной Палате, в связи с обвинением его в призыве к войскам к неповиновению власти, — он пояснил, что обращался не к войскам, а к Церкви и при этом уточнил, что́ он понимает под Церковью: «Церковь — сказал он — тело Христово . . . Вне Христа, вне Церкви не может быть ни Истины, ни Добра, ни Красоты. Это безгранично расширяет границы Церкви, но и безгранично суживает их. В них может не войти оберпрокурор (Синода) и найдет свое место Бетховен. Мир в своей борьбе стремится к этому творческому источнику жизни — к Церкви (4). Можно, кстати, отметить, что

это тот самый Валентин Свенцицкий, который через 15 лет после этой речи стал священником в Москве, духовным руководителем множества людей, учителем непрестанной молитвы и «монастыря в миру».

Из напечатанных работ Флоренского единственная, где видно какое-то его соучастие в «Братстве борьбы», — это брошюра «Вопль крови», представляющая из себя его «слово в неделю крестопоклонную, сказанное в 1906 году в храме Дух. Академии. Но и в ней есть такие слова: «Церковь — самое дорогое, что есть для нас на земле, — мост к небу».

Письмо первое — «Два мира» — примыкает к предисловию в подведении читателя к первичному ощущению Церкви. «Все кружится, все скользит в мертвенную бездну — пишет Флоренский. — Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой . . . В жизни все мятется, все зыблется в миражных очертаниях. А из глубины души подымается нестерпимая потребность опереть себя на Столп и Утверждение Истины, не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеваемой как прах, гонимый в горах дыханием ветра, но Истины всецелостной и веко-вечной, Истины единой и Божественной, светло-пресветлой Истины, той «Правды», которая по слову древнего поэта есть «солнце миру» . . . Как же подойти к этому Столпу? Церковь для Флоренского это «Стихия Единого Центра» — Бога, к которому «сходятся все радиусы круга времен». Вне этого Центра — все нереально. Это и есть «Два мира». И заканчивая книгу, он пишет: «Есть два мира, и **этот** мир весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами **того** мира . . . Но как подойти к тому Камню веры!» (стр. 483).

Когда впервые прозвучали в Евангелии слова о Камне, в них же было дано противоположение двух миров, основное противоположение христианства: «На Камне сем созижду Церковь Мою и врата ада не одолеют ее».

В раскрытии внутри себя этого противоположения, в раскрытии внутри себя врат Церкви и врат ада, и лежит наверно самый верный путь к Камню веры. Есть врата Церкви и врата ада, есть Царство Божие и царство мира, Церковь и не-Церковь. Это противоположение мыслимо только в том случае, если в понятие Церкви вкладывается действительное, а не юридическое или словесное только наполнение людей ее составляющих благодатной богочеловеческой стихией. «Церковность — пишет Флоренский в Предисловии — есть та богочеловеческая стихия, из которой сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила и, отчасти, даже текучий и временный уклад церковного быта».

Утверждая видимые формы церковности, он одновременно определяет их первовстречную животворящую силу, от которой они питаются и являются действенными и вне которой они «только медь звенящая и кимвал бряцающий».

Осознание «Двух миров» конечно не было для Флоренского божеством «от мира, лежащего во зле», или, тем более, презрением к этому миру. В примечаниях «Столпа» можно не раз увидеть весьма благожелательные высказывания автора о В. Розанове, — близком ему человеке. У Розанова есть такие слова: «Достоевский противопоставлением Зосимы и Ферапонта выразил вековечную истину: о тысячелетнем борении двух идеалов — благословляющего и проклинающего, миролобызающего и миро-плюющего» («Около церковных стен»). В 1917 году Флоренский издал письма архим. Федора Бухарева и много сделал для его памяти. В одном письме Бухарев пишет: «у меня все лучшие надежды относительно будущего Церкви и всего мира держатся на том, чтобы и во всем земном и видимом для его спасения от греховного растления, открывать всевозможные среды (области) к проявлению и усвоению Христовой благодати»... Надо «следовать на-

правлению Христова **снисхождения** с неба в наш видимый мир, и Христова же **восхождения** от земли на небо уже с земным естеством» («Письма» стр. 86-90).

Самое трудное в осознании «двух миров» это то, что не-Церковь живет и внутри церковной ограды, что зло и добро «географически» сосуществуют. Флоренский говорит, что истинная церковность это «**новая жизнь в Духе,** т.е. та или иная степень духоносности, та или иная степень стяжания благодати. Но границы между благодатным и не благодатным или даже противоблагодатным состоянием как внутри человека, так и в совокупности Церкви, не четки для обычного сознания. Для познания их прежде всего нужно отдать себе отчет в том, что действительно существует аналогия в бытии Церкви Великой и «церкви малой», Вселенской Церкви и церкви отдельной души. В житии мученицы Серафимы (29 июля) мы читаем такой диалог между нею и ее мучителем: «Игемон рече: ты ли сама, якоже глаголеши, церковь есть Бога твоего? Серафима отвеща: понеже помощью Его себя непорочною соблюдаю, Онаго (Его) поистине церковь есть. Глаголет бо наше Писание: «вы есте церкви Бога жива и Дух Божий живет в вас».

Слово «Церковь» — учит пр. Макарий Великий — говорится и о многих и об одной душе, ибо душа пред Богом есть церковь». А об этой душе тот же великий святой говорит: «Солнце, освещая места зловонные, не оскверняется. Кольми паче дух чистый и святый, пребывая в душе, состоящей еще под действием лукавого, ничего от того не заимствует, ибо «свет во тьме светит и тьма не объяла его», и еще: «В одном сердце действенны два рода жизни: жизнь света и жизнь тьмы» (6). Как свет Божий не перестает быть светом, и только чистейшим светом в сердце, несмотря на окружающую его еще тьму этого сердца от «действия лукавого», так и свет Вселенской Церкви «ничего не заимствует» от географического присутствия зла в

церковной ограде. Как бы двойное бытие Церкви познается через двойную жизнь души.

Мы плачем о своей темноте, мы воздыхаем о своем несовершенстве, мы томимся мечтой о божественном мире. И только в огне этих чувств устремляясь к Богу душа становится церковью.

«О, вещая душа моя!
О, сердце, полное тревоги.
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия».

(Тютчев).

3.

«СОМНЕНИЕ»

Первое письмо необычно не содержанием своим, философски понятным, а своей простотой и сердечным теплом.

Мы, к сожалению, привыкли, что вопросы веры и неверия, жизни и смерти говорятся обязательно с кафедры и с определенным богословским холодком. Это только пр. Серафим через свою беседу с Мотовиловым зимой 1831 года открыл нам, что познание божественной жизни и участие в ней мы можем получить и в лесу, сидя на пне дерева под падающими хлопьями снега.

Флоренский в первом письме вводит нас в свою маленькую комнату и мы вступаем с ним в разговор, слушая как шумит в деревьях ветер, как кричат паровозы, как «около четырех часов утра благовестят к заутрени». Мы видим, что на лампады идет сноп света вверх на нерукотворный лик Спасителев, и этот сноп убеждает нас в Христе больше, чем многие «христологические» страницы многих книг. Мы слышим, что вечное «безмерное и безвременное водворилось под сводами между узких стен этой комнаты». Мы приведены автором в атмосферу предощущения Истины, неизреченной и любящей. Я пишу это не по одному впечатлению книги. Я помню улицы и дома старого Сергиева-Посада полстолетия тому назад. Фигуру тогдашнего о. Павла и особую тишину, которая

была около него, тишину слушания вечности обручения ей.

Второе письмо — «Сомнение» — наиболее трудное для понимания. Но при учете трудностей Флоренского нужно иметь в виду, что если непонятен самый путь его философских теорем, то всегда ясны выводы по каждой главе. Кроме того, в тексте читатель всегда найдет спорные точки для понимания: то в упоминании какого-нибудь явления жизни, например, игры солнца на заре первого дня Пасхи, то в попутно данном объяснении молитвы, обряда или евангельской притчи, то в виньетке эпиграфа. Все значение аскетики для преображения плоти передано в эпиграфе к письму «Тварь» — «Яснеет к свету».

В этой книге, и особенно в этом письме, автор ставил перед собой задачу — дать философское введение к познанию догматики Церкви. В связи с этим надо отметить еще один биографический факт.

В 1906 году в Москве было организовано «Религиозно-философское Общество» имени В. Соловьева, связанное с именами Андрея Белого, В. Иванова, Трубецкого, Н. Бердяева, В. Эрна, Флоренского, В. Свенцицкого, С. Н. Дурылина, С. Н. Булгакова. 15 марта 1907 года при Обществе начались лекции организованного при нем «Вольного Богословского Университета», и название курса лекций, который должен был прочесть в нем Флоренский (тогда еще студент Моск. Дух. Академии) — «Философское введение к христианской догматике» (7).

При пояснении книги во «Вступительном слове перед защитой на степень магистра» (С.-П. 1914) Флоренский говорит, что при изучении религии возникает основной вопрос: «какие ходы мысли должен пройти мой разум, чтобы признать спасительность данной религии»?, или же «какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог, т.е. действительно обладающий спасением и дающий его людям»?..., что Он «Сущая Правда, Спаситель». И автор пытается открыть

эти «ходы мысли» рассудка, ищущего Истину. Ведь «не может успокоиться в нигилизме тот, кто хочет Истины» — пишет он (в 4-м письме). «К признанию необходимости веры он приводит сознание путем чисто логического процесса» (3). Для этого он прежде всего устанавливает и рассматривает нормы деятельности рассудка, а затем доказывает, что эти нормы не могут гарантировать человеку истины и не могут помешать возникновению в нем страшного процесса сомнения.

«Мы вынуждены, — пишет он, описывая этот процесс, — пассивно предаться противоречиям, раздирающим сознание. Утверждая одно, мы в этот же самый момент нудимся утверждать обратное; утверждая же последнее, немедленно обращаемся к первому. Как тенью, каждое утверждение сопровождается мучительным желанием противного утверждения ... Теперь далеко уже сомнение в смысле неуверенности: началось **абсолютное сомнение**, как полная невозможность утверждать что бы то ни было, даже свое неутверждение ... Скепсис доходит до собственного отрицания, но не может перескочить и чрез последнее, так что обращается в бесконечно мучительное томление, в агонию духа ... Истины нет у меня, но идея о ней ищет меня» ...

Далее он показывает, что этот процесс скепсиса порочен потому, что в основе его лежит ничем и нигде не доказанное утверждение — не принимать ничего без доказательств. Ведь если быть последовательным, то это ничем не доказанное требование рассудочных доказательств является само по себе принудительной догматической предпосылкой. Флоренский утверждает, что если мысль развивается в какой-то честности и в действительной жажде Истины, то она сама должна убедиться в необходимости оторваться от скепсиса. Логика мысли сама должна привести к бунту против него.

«Мы не знаем — пишет он как бы в русле данной стадии мышления — есть ли Истина, однако при всем

том говорит себе: «если бы она была, то можно было бы поискать ее, проходя некоторый путь наудачу»... Я попытаюсь сделать неоправданную, но и не осужденную попытку найти Истину... Я иду ощупью... Я пробую на свой страх, на авось, вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим **чувством**... Я имею надежду на чудо: авось поток лавы (сомнения) отступит перед моим ростком и растеньице окажется купиной неопалимой»...

Это место письма — о логической неизбежности для добросовестного мышления оторваться от рассудочного скепсиса — очень убедительно. Флоренский не предлагает обязательность пути сомнения, как это подозревает один его критик, а ведет нас к единственно надежному пути познания истины — **живому сердечному опыту**. Но этот личный опыт включает в себя, как правило, ту или иную стадию сомнения. Безоблачность мышления почти всегда подозрительна. На стр. 691 он приводит слова св. Григория Нисского: «КТО, увидев Бога, понял то, что видел, это значит — не Его он видел». Сомнения — это искушения ума, а св. Исаак Сирин говорил, что «не было бы искушений, не было бы и святых». Сомнения мы часто не преодолеваем изнутри, а просто затыкаем от них уши догматическим заклинанием. В связи с этим надо знать о глубоком упадке школьного богословия, сделавшемся вполне очевидным ко времени начала богословской деятельности Флоренского. И его нельзя понять без учета этого факта. Вот, что можно прочесть в одной статье начала 20-го века, написанной человеком, близким к Флоренскому: «Наше школьное богословие, чуждое религиозного опыта, не только никого не одухотворяет и не возводит к Богу, а убивает и те живые начатки религиозной жизни, которые воспринимаются в семье и храме...

Обрушиваясь на рационализм, мы сами в сущности стоим на почве того же рационализма. Мы с ревностью, достойной лучшей участи, храним догматическую скорлупу, настолько заморозив ее холодом рассу-

дочности, что ищущим питательного зерна Христова доступ к нему оказывается прегражденным... Постепенная утрата живого Бого-ведения (Бого-ощущения) привела человека к полному Богозабвению» (8). Так писали в начале нашего века люди, целиком отдавшие себя Церкви.

Поэтому Флоренский воспитывает в нас мысль, что пяти-чувственному опыту людей неверия мы, — в своем искании веры, или в своем утверждении уже полученной веры, — должны противоставлять веру не как доверие к чисто внешнему авторитету, а как живой, новый опыт ума и сердца, как возможность опытного знания реальнейшего бытия: (8). «Только опираясь на непосредственный опыт можно оценить духовные сокровища Церкви», — пишет он в предисловии, и только опытом сердца человек подходит к вере — таков смысл второго письма.

Новое предположительное построение рассудка, пожелавшего уйти из мук и безнадежности скепсиса в область живого опыта, приводит мысль к утверждению Истины как «Бесконечного акта Трех в Единстве» (стр. 48). В трудных терминах и окольным философским путем автор подходит к простой и понятной для человеческого сердца истине, что Истина никак не может быть отвлеченным абстрактным принципом, что она — в противоположность этому — обязательно живая и реальная личность, но при этом такая личность, такое Существо, все бытие которого и внутри и во вне его есть совершенная любовь. Только любовь «**самодоказательна**», и при этом не только для сердца, но и для ума, **только она убеждает**, творит жизнь и созидает правду. Любовь внутри Существа представляется нами как отношение **трех** внутри этого **Единого**. Автор философски подводит нас к пониманию христианского догмата Троичности в Единстве, — **как догмата любви,** а тем самым, **как единственной достоверности.** «В поисках достоверности — пишет он — мы натолкнулись на такое сочетание терминов, которое для рассудка не мо-

жет иметь смысла. «Троица во Единице и Единица в Троице» для рассудка ничего не обозначает. И тем не менее, **сама наличная норма рассудка приводит нас к такому сочетанию, требует,** чтобы оно имело свой смысл, чтобы оно было исходным пунктом всего ведения. Осуждая сам себя, **рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить ее.** Сам от себя разум и не пришел бы к возможности такого сочетания. Только авторитет «Власть имеющего» может быть опорной точкой для усилий... разума... стать новым разумом» (стр. 59-60). «Чтобы подойти к Истине — пишет он в Послесловии — надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы плоть. Но как же в таком случае ухватиться за Столп Истины? — Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что **сквозь знающие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности** (курсив Фл.). Это непостижимо, но это так. И знаем, что «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых» приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это «невозможно, Богу же все возможно» (стр. 489).

«Научает нас внутренний Учитель — пишет бл. Августин, — научает Христос, Божественное вдохновение. Где нет этого вдохновения и внутреннего просвещения, там тщетно действие слов извне». «Внутри себя ищи Бога» — учил св. Лев Великий.

Слова о «Боге философов и ученых» принадлежат Паскалю, французскому математику и философу 17 века, из его, так называемого «Амулета», приводимого Флоренским в «Приложении» для подтверждения того, как через огонь сомнения и муки искания открывается человеку живая достоверность Истины. «По смерти одного из наиболее искренних людей — пишет Флоренский (стр. 577) — в подкладке его куртки была найдена небольшая, тщательно сохранявшаяся им записка. Записка эта относится ко времени или даже к моменту

«обращения» Паскаля и представляет собой исповедания веры его, — точнее сказать — молитвенное созерцание отдельных моментов духовного восхождения». Вот начало этого замечательного документа жизни души:

«**Год благодати 1654. Понедельник 23 ноября, день св. Климента папы и мученика, и других в месяцеслове. Канун св. Хризогона мученика и других. От приблизительно десяти с половиной часов вечера до приблизительно полуночи с половиной**» («Это точностью даты — пишет Флоренский в примечаниях к «Амулету» — указывается, что полнота ведения, открывшаяся Паскалю, не была мечтаниями или смутными предчувствиями, а была явлением точно очерченным и, стало быть, качественно **новым**, стоящим **вне** обычных процессов сознания»).

«**Огонь**» («Разумеется, — пишет Флоренский — огонь сомнения. В продолжение двух часов Паскаль томился огнем геенским, и тогда-то, после сего испытания небытием, ему открылся Сущий»).

«**Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не философов и ученых** («Истина есть Личность — пишет Флоренский, — исторически являющая себя, а не отвлеченный принцип»).

«**Достоверность, Достоверность. Чувство. Радость. Мир**». («Во встрече с Богом — Истина — достоверность, и потому разрешение Эпохи (крайней точки сомнения); эта-то достоверность и дает удовлетворение чувству, — радость и мир, т.е. Бог удовлетворяет критерию истины»).

«**Бог Иисуса Христа**» («Бог Иисуса Христа и есть Истина. Триединица, ибо только Христос возвестил Триединство»).

Реальность богообщения, радость ощущения благодати, этой свободы ее и покоя и отрады, после мук неверия, после — как пишет Флоренский — «испытания огнем небытия» — наполняют весь документ, и он про-

ще, яснее и сильнее всего этого второго письма о. Павла говорит о счастьи нахождения веры.

Метафизический лабиринт сомнений, описанный Флоренским, тоже как и у Паскаля оканчивается — просто помощью Божией. И тогда возникает вопрос: зачем же были все эти мучения рассудка и все «ходы» его логики, ищущей правды?

Но в этом и дело, что помощь Божия идет туда, где ее, хоть и не понимая, ищут, что Богу нужно видеть искание ума человека, его жажду правды. Тот логический процесс мышления, который дан во втором письме книги, как приводящий к признанию необходимости веры, есть процесс мысленных родов, есть свободный подвиг человека, взывающего к Неведомому Богу. И на этот призыв человеческой свободы отвечает любовь Божия и дает помощь. «Свобода и любовь — взаимосходны», — говорил еп. Феофан Затворник. Флоренский **дает нам образ добросовестного неверия** и показывает, что такое добросовестно-ищущее неверие логическим путем своих исканий неизбежно доходит до самого порога Веры, **не переступая его.** Чудо же переступления порога — вне нашего постижения. Мы можем только догадываться, что луч Триипостасной Любви по неведомым нам законам находит во тьме мира ищущий его луч человеческого сердца, — и тогда рождается Вера, начинается новая жизнь.

4.

«ТРИЕДИНСТВО»

Догмат Триединства постигался и богословски «выговаривался» святыми Отцами, а живописно постигнут он на иконе Рублева. Об этой иконе так писал Флоренский:

«Нас умиляет, поражает, и почти ожигает в произведении Рублева внезапно сдернутая перед нами завеса ноуменального мира... Он воистину передал нам узренное им откровение. Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междуусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному миру бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком от Троицы Рублева прямо в душу созерцающего, эту ничему в мире не равную лазурь, более небесную, чем само земное небо, эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность — мы считаем творческим содержанием иконы Троицы. Человеческая культура, представленная палатами, мир жизни — древом и земля — скалою, — все мало и ничто — но перед этим общением неиссякаемой, бесконечной любви, все лишь около нее и для нее, ибо она своей голубизной, музы-

кой своей красоты, своим пребыванием выше пола, выше возраста, выше всех земных определений, — есть само небо, есть сама безусловная Реальность» («Троице-Сергиева Лавра и Россия»).

Икона Рублева — говорит нам Флоренский — дала видение достоверности мира божественной любви. Мы верим в Любовь — вот что лежит нетленным зерном в скорлупе тройческого догмата, о котором надо было бы учиться в семинариях не по «Филарету», а «по Рублеву» и по Флоренскому.

Верить в Любовь означает, что в человеке заложен отблеск этой любви, как самородок золота в самых недрах, и этот отблеск рождает веру.

Об идее Триипостасной Истины Флоренский говорил во втором письме в терминах философских, как об «единственной для разума возможной идее истины». И в послесловии: «Рассудок возможен, потому что есть Трисиятельный Светоч — корень разума». Теперь, в третьем письме, он говорит о том же языком богословия.

Никейскими Отцами Церкви 4 века был установлен догмат единосущия Св. Троицы. «Единосущие» означает конкретное единство, но не единство номинальное. В этом одном термине сочеталось и индивидуальное и общее. Каждая ипостась или лицо, ни мало не сливаясь с другою, в то же время неотделима от нее. В слове «единосущие» указание и на реальное единство и на реальное различие . . . «Тут дело шло» — пишет Флоренский — о коренном самоопределении Церкви Христовой. И единым словом был выражен не только христологический догмат, но и духовная оценка рассудочных законов мышления. Тут был насмерть поражен рассудок. Тут впервые объявлено новое начало деятельности разума». Термин «единосущие» антиномическое зерно христианского жизнепонимания, это ЕДИНОЕ ИМЯ Трех Ипостасей . . . Мы говорим «во имя», а не «в имена» — Отца, Сына и Духа. Это чисто мистическое, сверх-логическое учение . . . Для принятия его надо

— выйти за пределы рассудка» . . . Рассудочная вера не желает отвергнуться самости . . . Чтобы узнать истину, надо иметь ее, а для этого необходимо перестать быть только собою и причаститься самой Истины . . . Это есть отказ от своей единственности, от своей самости и начало участия в жизни Тройческой любви, которая вся выражена в этом одном слове «единосущие».

При защите своей книги на степень магистра Флоренский сказал: «Истина сама себя делает истиною. Эта самоистинность Истины выражается словом — единосущие. Таким образом догмат Троичности делается общим корнем религии и философии». Это развитие идеи единосущности, открывающей существо любви, Лосский считает главной заслугой Флоренского для христианского мировоззрения. Все философски религиозные системы Флоренский делит на два типа, в зависимости от того — признают ли они единосущность или же только сходство, «подобие».

Согласно арианской и любой иной рационалистической «философии подобия», мир состоит из существ, бытие которых по отношению друг к другу совершенно внешне, они связаны только внешними и временными отношениями. Они только подобны — сущны, а не единосущны друг другу. Наоборот, философия единосущности утверждает, что онтологически все существа тесно связаны внутренне. Это и дает понимание природы мира как органического целого, это и есть познание единства человечества.

Мысли Лосского надо продолжить, так как острие этого термина отделяет правду от неправды жизни и мысли. Уход от переживания и философии единосущности есть уход в формализм, внешность и иллюзионизм религиозно-философской мысли. «Словесность подменила во многих умах и сердцах общение со Словом», — пишет Флоренский (стр. 682). В религиозно-философской «словесности» нет единосущности с тем духовным миром, который является ее темой. Переживание существа предмета веры заменено здесь той или

иной догматической схемой. Это можно наблюдать у самых различных людей. В воспоминаниях Андрея Белого есть такое место о Бердяеве эпохи начала века: «Лилась Ниагара коротких, трескучих, отточенных фразочек; каждая как ультиматум: сказуемое, подлежащее, точка... Оборотной стороной догматизма его мне казался всегда химеризм; начинал он бояться конкретного знания предмета» (1).

Флоренский запоминается именно потому, что он переключил способ религиозного мышления и его высказывания из плана чисто внешней догматики, из плана религиозного «химеризма» в план духовной конкретности. Онтологизм его мысли мы воспринимаем как признак, по которому мы отличаем «флоренское» «богословие» от «до-флоренского», или от религиозной публицистики. Онтологизм не допускает никакой аллегории в жизни и мысли. «Символ», — пишет Флоренский — не есть условный значок, не аллегория, а подлинное изображение «действительности» (стр. 673). Для философии единосущности не может быть разрыва слова и понятия, имени и именуемого, молитвы и призываемого, веры и жизни, веры и любви. Жизнь должна быть и может быть единосущна вере, а человек — любви. «Спасение — пишет Флоренский — в единосущии с Церковью... устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость смирения, целомудрия и простоты, как сил, делающих, в Духе Святом, всю тварь единосущною Церкви» (стр. 343).

Там, где нет «единосущности» — внутреннего духовного единства с божественным миром, там сейчас же начинается внешность. Люди, по слову апостола, могут «сохранить образ благочестия (внешний знак), силы же его отвергаться». Понятием «единосущности» вскрывается историческая подмена или подделка христианства: фальшь и притворство лукавых и порочных людей, безразличие хотя бы и искренних, но равнодушных людей.

Единосущность, как нравственная категория, есть святость, — понятие забытое и нам почти непонятное. Святость есть устремленность в любви и покаянии к действительному богообщению, к действительному, а не аллегорическому прикосновению к святыне Божией, устремленность к единосущности с ней.

«Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и они да будут в нас едино» (Иоанн, 17-21).

Химеризм мышления часто выражается в особой елейности поведения и словесного выражения. Не живя в духовной реальности, мысль вынуждена вращаться в религиозном притворстве. В «Жизнеописании» Оптинского старца Леонида, умершего в 1842 году, есть такая его характеристика: «Учениками его не могли быть лукавые люди: они не выдерживали его взгляда. Сжавши сердце, они скоро отбегали от этого ученика Христова, увидев, что притворная вежливость и лживая почтительность непригодны для кельи старца, где воцарилась духовная простота и младенчество христианское. Все виды притворного смирения и фальшивого благоговения, «восторгов» целования плеча и рук, старец не терпел и называл их «химерою».

Есть и еще один вид создания религиозных химер: восприятие христианства как только мира внешних чудес. Св. Иоанн Златоуст пишет: «Апостолам мы удивляемся не за чудеса, но за то, что они явили жизнь ангельскую . . . Жизнь праведная и без чудес получит венцы» (9). «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет», — читаем мы в Евангелии. Духовное сознание многих поколений искажалось благодаря нагромождению сплошной чудесности в житиях мучеников, делающей, по существу, эти мучения как бы уже не реальными, а поэтому и не страшными. Действительность превращалась в религиозную сказку. Достаточно прочесть немногие сохранившиеся акты мучений, или же современные этим мучениям записи святых, например, св. Дионисия Александрийского (3-го века), чтобы увидеть истинную действительность подвига

Веры и чтобы понять всю важность для практики христианства, для воспитания христианского мужества — отвергнуть религиозную мечтательность. Вот как описывает одно гонение св. Дионисий: «Все тогда поражены были страхом... Приходившие (на судилище) называемы были по именам и приступали к нечистым и скверным жертвам (т.е. отказывались от христианства), — одни бледные и трепещущие, не с намерением принести жертву, а как будто сами должны были сделаться жертвою идолов, так что в окружающей толпе возбуждали насмешки; другие подходили к жертвенникам с большей готовностью, стараясь доказать самою смелостью, что они прежде не были христианами. Из прочих же... иные убежали, а некоторые были схвачены, и, из последних, — одни устояли до уз и темницы, а другие, хотя находились в заключении уже много дней, но потом, еще не дождавшись суда, отреклись. Были и такие, которые, вытерпев довольно пыток, на дальнейшие мучения не отважились. Только твердые и блаженные столпы, быв укрепляемы Господом, и приняв достойную силу и постоянство необоримой веры, соделались дивными свидетелями царства Божия» (10). Далее святой передает мучения этих «блаженных столпов», не упоминая ни одного внешнего чуда. Чудо совершалось в тайне «постоянства необоримой веры».

Сохранились Акты мучений Перепетуи, пострадавшей в Карфагене в 202 году — изысканно воспитанной, молодой женщины 22-х лет. В Акты, кроме описаний ее мученической кончины, вошел ее автобиографический рассказ. Она пишет о том, как «несколько дней спустя, нас поместили в темницу и я пришла в ужас, так как никогда не переносила подобной тьмы. Сверх того приходилось терпеть грубости солдат, и, наконец, одна мысль о моем ребенке лишила меня всякого покоя»...

Когда читаешь эти Акты, хочется целовать черные строчки букв, запечатлевших подлинное чудо Веры.

«Единым словом (единосущие) — писал Флоренский — был выражен Христологический догмат» (единосущности Сына-Отцу). И в другом месте: «Здание догматики опиралось на великое, непосредственно-истинное для сознания, для жизни по вере во Христа Иисуса слово — «единосущие» (стр. 116).

В связи с этим вспоминается упрек Г. Флоровского, что в книге Флоренского «все строится мимо Христа», что в ней «нет христологических глав». Еще в 1905 году Флоренский писал: «Есть Существо абсолютно Святое и Чистое, есть Единый Безгрешный, взявший на Себя грех мира и не отвергающий людей, несмотря на всю их нечистоту» («Антоний романа и Антоний предания»). В первом письме «Столпа» мы читаем: «Полнота всего в Иисусе Христе и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него». О «власть имеющем» и о значении для нас Его единосущности с Отцом он пишет в этом третьем письме. В 4-м письме он говорит, что «только поверив в Сына Божия и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнает, кто есть Отец, только в Сыне Божием узнает Отца, как Отца, и оттого сам делается сыном. Чрез Сына получает он Духа Святого и тогда, в Утешителе, созерцает несказанную красоту сущности Божией, радуется неизъяснимым трепетом, видя внутри сердца своего «свет умный», или «свет фаворский»... Это «свет разума», это «свет Христов», который «просвещает всех» (стр. 95-96). Можно было бы намного увеличить эти выписки. «В книге Флоренского — пишет епископ Федор — раскрывается вся премирная глубина христианства, его необходимость для человека» (3).

«Глав о Христе» в этой книге нет, но в ней нет и главы «о любви», нет глав и «о Церкви», в то время как вся она основана, начиная с первого эпиграфа, на раскрытии существа любви и вся устремлена к выяснению идеи и разума Церкви. По замыслу автора в книге не хватает не «глав о Христе», а второй книги или нового «Столпа» о Христе и об этом он сам делает

специальную оговорку. «Является вопрос — пишет он, — как же именно возникает идея авторитета Христова, — как происходит таинственное возрождение души? Не выходя из границ своей работы, имеющей предметом Теодицею, а не антроподицею, я не мог бы заниматься этим вопросом. Но я считаю долгом своим подчеркнуть, что тут пробел, который я предполагаю восполнить в давно задуманной работе «О возрастании типов» (стр. 638). Об этом же, методологически необходимом ему, расчленении единой темы он говорил на защите книги на ученую степень (10а).

Свое вступительное слово на этой защите он закончил знаменательными словами: «Философия высока и ценна не сама по себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе». И в «Столпе» этот «указующий перст» неустанно направляет нашу мысль, **несмотря** на расчленение темы. Вот, на стр. 97-й о. Павел дает объяснение молитвы «Свете тихий»:

«Господь Иисус — кроткий, тихий свет от святой славы бессмертного, святого, блаженного Отца Небесного. Но Он, это тихое Солнце миру, взошло на земле и затем закатилось, снова стало как бы с нами. Мы видели свет этого закатного Солнца, и в нем, в свете этого Света, узрели свет Присносущной Троицы. Поэтому и воспеваем теперь Ее, Отца и Сына и Святого Духа, — Бога. Сына же Божия, тем трисолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, — мир славит в песнопениях благодарных».

5.

«СВЕТ ИСТИНЫ»

Четвертое письмо «Столпа» о «трисолнечном просветлении твари». «Христе, Свете истины, просвещаяй и освящаяй всякого человека, грядущего в мир»...

Все в человеке, еще не родившемся, но уже идущем из Вечности на землю, просвещается Божественным светом: и тело, и воля, и сердце, и разум.

О значении разума у церковных людей часто такое же непонимание, как и о преображении тела, или о природе Церкви. «То беда, — говорил пр. Серафим — что мы не ищем разума Божественного, который не кичит, ибо не от сего мира есть, но будучи преисполнен любовью к Богу и ближнему, созидает всякого человека во спасение» (11). «Разум, преисполненный любовью» — **любящий разум,** — это и есть основная тема Флоренского, которую надо увидеть как ясную поляну в лесу его учености.

«Разум жаждет спасения, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка», — говорил он во «Вступительном слове» к защите книги. «Неплодствовавший мой ум плодоносен Боже, покажи ми» — вспоминает он в этой книге ирмос канона в неделю «Блудного сына». Сделать «плодоносным ум», истощивший себя в пустынях мира, можно только поведя и его на узкую дорогу Христову, ведущую к богатствам познания, к пиру не только веры, но и ума, к единосущности с познаваемой истиной, — к любви. Ум жаждет любви так же, как и сердце, и только достигая ее расцветает. Это и

есть тайна того, что «любовь рождает знание» или «познание делается любовью» — те слова св. Григория Нисского, которые стоят греческим эпиграфом книги и которые прежде всего поражают в ней и больше всего в ней запоминаются.

«В любви — пишет Флоренский в 4-м письме — человек нашел начальную стадию давно желанной интуиции... Познание есть реальное выхождение познающего ИЗ СЕБЯ или, что то же, реальное вхождение познаваемого в познающего, реальное единение... нравственное общение личностей... Познание Истины есть реальное вхождение в недра Божественного Триединства. Поэтому истинное познание возможно только чрез пресуществление человека, чрез стяжание любви, как Божественной сущности... И то и другое лишь **стороны** одного и того же таинственного факта: вхождение Бога в меня, как в субъекта (познания), и меня в Бога, как в объективную Истину... Явленная истина есть любовь... Если я не познал Бога, не приобщился Его Существу, то я не люблю... Для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна. Это дело силы Божией... Только познавший Триединого Бога может любить истинной любовью... В любящем — семя самой Истины и подлинного ведения... Метафизическая цепь сковывает эти два акта — познания и любви».

Флоренского трудно передать, пока человек не догадается — о чем его главная боль. Я помню один вечер в тюремной камере 46-го года. Это было уже после вечерней баланды, когда все страсти и волнения дня поутихли. На длинном столе стучало домино, напевали что-то про себя шахматисты. Рядом со мной на нарах еще совсем молодой человек, не получавший никаких передач, профессор одного иностранного университета. Я пытаюсь рассказать ему о Флоренском и не знаю — как преодолеть и трудность темы и познание языка. И я вспоминаю, что есть еще один — «пер-

вый эпиграф» книги, но уже не греческий, а латинский: Finis amoris, ut duo unum fiant.

Это хорошо понимает мой слушатель, и я увидел вдруг слезы на его сером лице. Мне удалось передать Флоренского.

Свою мысль о слиянности любви и познания Флоренский иллюстрирует в 4-м письме объяснением литургического текста: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святого Духа». Любовь есть условие единомыслия веры, познания веры, а потому только она есть условие возможности следующего за этим «Символа веры» — созерцания божественных истин. Об этом было постоянное, настойчивое учение Отцов.

«Ведение (познание), будучи по существу своему всецело любовью — пишет бл. Диадох, — не попускает мысли нашей расшириться в порождении божественных созерцаний, если сначала не восприимем в любовь неправедно гневающегося на нас».

«О, Единице Препетая и Троица Пречестная! Ты опаляешь язвою любви ум, пребывающий в Тебе, просвещая его более и более и действительно вводя его недоступные, тайные, пренебесные зрелища» (Каллист Катафигист) (12).

«Нет любви — значит нет истины» — пишет Флоренский — познания истины, и эта его формула очень близка к мыслям современника аввы Силуана афонского, учившего, что единственным безошибочным критерием правильности того или иного учения является его решение вопроса о любви к врагам.

«Истинная любовь — пишет Флоренский — есть выход из эмпирического и переход в новую действительность... Любовь к другому есть отражение НА НЕГО истинного ведения (знания), а ведение есть откровение сердцу Триипостасной Истины, т.е. пребывание в душе любви Божией... В любви к другому Я переходит в Не-Я и через него, через это «истощение» себя, возвращается к себе, утверждая себя в любви.

Любовь есть «да», говоримое Я самому себе; ненависть же это «нет» себе... В любви срастаются люди между собою в единосущное целое, в Церковь или Тело Христово... Отличительное преимущество любви по пр. Нилу Синайскому (пишет Флоренский) в том, что она объединяет всех до самого внутреннего расположения души; вследствие только единства каждый свои страдания передает всем другим, а сам от других принимает их страдания. Все за всех отвечают и все за всех страдают» (стр. 435).

Это любимая и, наверно, центральная идея Достоевского, а что касается приведенных слов о. Павла о том, что Церковь есть единосущность людей в любви, то после них особенно ясно, что всякое сектантское отрицание Церкви это, по существу, отрицание любви, а тем самым и Бога.

Флоренский показывает, что любовь это не моральная дидактика, а бытие, воздух, самая сущность Церкви, как Богочеловеческого тела. «Христианская любовь — пишет он — должна быть изъята из области психологии и передана в сферу онтологии» (стр. 83). «Слово» «любовь» — разумеется не в смысле субъективно-психологическом, а в смысле объективно-метафизическом... Метафизическая природа любви — в **выхождении из себя,** а это происходит при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой самости. В силу этого выхождения, Я делается в другом Не-Я, делается единосущным брату, — единосущным, а не только подобно-сущим, каковое подобно сущие и составляет морализм, т.е. тщетную, внутренне-безумную попытку человеческой, вне-божественной любви... (В любви) вместо отдельных самоуправляющихся Я получается **двоица,** — двуединое существо, имеющее начало единства своего в Боге».

Флоренский не приводит слова святых еще более выпукло, чем он, объясняющих онтологию любви. «Надо видеть в брате своем Бога своего» (пр. Симеон Н.Б.). «Видел ли ты брата твоего? — ты видел Господа

Бога твоего» (авва Аполлос). «Может ли быть лучшее видение, чем видеть невидимого Бога, обитающего в человеке, как в своем храме» (Пахомий Вел.). Это последнее изречение приведено Флоренским в статье «О типах возрастания» 1906 года.

Познавание, «увидение» Бога в человеке, а не психологические или социально-этические соображения или принуждения определяют, рождают христианскую любовь. Когда человек видит утреннюю зарю, его не надо принуждать к радости или изумлению.

В январе 1907 года Флоренский сказал в храме слово о «Херувимской песне». — «Мы, таинственно изображающие херувимов и припевающие трисвятую Песнь творящей жизнь Троице, — оставим сейчас всякую житейскую думу, чтобы поднять Царя всех, невидимо копьеносимого чинами Ангелов». — Какие загадочные слова поются за литургией! Кто может слушать их без трепета? Вдумайтесь: «мы таинственно изображаем херувимов»! Не подобным ли изображается подобное? Значит есть в каждом из нас **что-то** подобное Херувиму... Есть великая по своему значению херувимская сердцевина нашей души... Бог вложил в человека лучший дар свой — образ Божий. Но в самых внутренних кладовых души таится эта драгоценная жемчужина: в илистой некрасивой раковине среди тины на дне душевного мира. Все мы — в грехах. Но мы как глиняные сосуды, полные сверкающего золота. Сверху — зачерненные и замазанные, а внутри — ослепительно лучезарные... Вот святое нутро души человеческой, истинное «Я» человека... Царство Небесное — это божественная часть души человеческой. Найти ее в себе и в других, увериться очами в святости твари Божией, в доброте и любви людей — тут вечное блаженство и вечная жизнь». («Радость на веки» — 1907 год).

Если бы у нас ничего не осталось от Флоренского, кроме той студенческой проповеди в храме Костромской епархии, то и тогда его наследство было бы большое.

Слиянность любви и познания в душе самого о. Павла дала ему основу, говоря словами Федора Бухарева, для «объединения и возглавления во Христе всего дела его мысли и его изучения современных наук». Об архим. Феодоре Бухареве, имеющем несомненное влияние на Флоренского, он писал, что его мысли — «одно из наиболее важных бродильных начал этого (19-го) века в Русской культуре..., что будущему еще предстоит открыть архимандрита Федора Бухарева» («Письма», стр. 41). Вот некоторые из этих мыслей: «Можно и землю пахать и дрова рубить, приобретая себе за этим делом Христа Господа... Двоедушие не годится ни для какого дела. Плохо мое дело мысли и знаний, когда это дело (изучений) я поведу таким образом: вот это, мол, я говорю или думаю, основываясь на началах обыкновенной критики, логики, опыта, теории вероятностей и проч. и проч... Мне, человеку православному... надо объединить и возглавить в одном Христе все дело моей мысли, все способы и образы познания, все знакомство с современным знанием, изучение всех современных наук... Еще в крещении мы умерли для всякого другого начала, чтобы жить только Христу и Христом, и это столько же и в мысли, сколько в других сторонах нашего существа... То же разумейте относительно всякого рода исследования... Христос есть правда наша... Вменяйте же себе не только в сладкий долг, но и в славу воспринимать Его... постоянным восхождением в какой бы ни было научной области... Это путь креста» («Письма», стр. 115-120).

«Но почему первохристиане сами не создали науки?» — спрашивает Флоренский и отвечает: «Потому что им было не до того, как и вообще, вероятно, не до науки христианину, всецело отдавшемуся подвигу, хотя только он обладает нужными для истинной науки задатками» (стр. 284).

Я не знаю, достаточен ли этот ответ? Подвиг ли, в котором жило всегда меньшинство христиан, мешал

основанию христианской науки? Недостаточность ли наполнения благодатью этого подвига общей массы верующих? Флоренский часто пишет в этой книге об озарении божественным светом подвижников христианства, о реальности этого света, озарявшего их ум для «рассматривания тварей», для познания всего существующего. «Тернистый путь умного делания — пишет он — венчается блаженством абсолютного ведения» (стр. 108).

Но этот путь не сделался общей практикой Церкви, большинство христиан не захотело терний подвига, — и не это ли было причиной несоздания христианской науки? Подвиг озаряется благодатью Святого Духа, а в истории христианства может быть повторяется тот вопрос и ответ, о котором рассказывают «Деяния»: «Павел, нашед некоторых учеников, сказал им: приняли ли вы Святого Духа, уверовавши? Они же сказали ему: мы даже и не слыхали, есть ли Дух Святый» (19, 1,2).

6.

«УТЕШИТЕЛЬ»

«Помнишь ли ты, тихий, наши долгие прогулки по лесу умирающего августа... Помнишь ли ты, Брат мой единодушный, тростник над черными заводями? Молча стояли мы у обрывистого берега и прислушивались к таинственным вечерним шелестам. Несказанно-ликующая тайна нарастала в душе, но мы безмолвствовали о ней, говоря друг другу молчанием... Теперь на дворе зима. Занимаюсь при лампе, и вечереющий свет в окне кажется синим, величавым, как Смерть. И я, как пред смертью, снова пробегаю все прошлое, снова волнуюсь вне-мирною радостью».

Так начинается пятое письмо — о Святом Духе. В доме о. Павла в те годы, когда я его посещал, была детская комната и в ней в углу для икон висел белый летящий голубь — как с небес данная нам икона Святого Духа.

Эпиграф — виньетка в этому письму гласит: «Залог есть любви» — Pignus amoris.

Недостатки и ошибки Флоренского доходят до сознания уже потом. Первое его воздействие — это первое духовное питание среди того «голода слов Господних», о котором писал пророк. Недостатки и ошибки лежат в области богословско-философского теоретизирования, а вся сила его в обаянии его духовной личности, помогающей и нам ощутить «ликующую тайну» Вечности.

Я думаю, есть правда в словах, сказанных мне в

1936 году о. Михаилом Шик, что «значение Флоренского — для стоящих еще только у церковных стен». И сам Флоренский пишет в предисловии о значении своей работы только для еще подходящих к Церкви. Но все эти понятия надо очень углубить и совсем по-новому их услышать. Не подходим ли мы всю жизнь к непорочным стенам Церкви? И не великая ли еще милость Божия, что нас от этих стен не отгоняют? Думаю, что у многих превратное представление о своем нахождении внутри Церкви на основании знания ими Символа веры и десяти заповедей, нахождении, представляющемся им чем-то вроде потомственного и почетного дворянства. Быть в Святой Церкви — это значит быть в благодати Святого Духа, благодать обретается в христианском труде или подвиге. Кто из нас в подвиге и кто в благодати? А ведь все христианство в этих двух словах.

«И вкусив христианства, — говорил пр. Макарий Великий, — думай о себе будто бы не касался еще оного. И это пусть будет у тебя не поверхностною мыслию, но чем-то всегда насажденным и утвержденным в уме твоем» (6).

Пятое письмо Флоренский пишет с особой осторожностью, «Потому-то я и пишу тебе «письма», вместо того, чтобы составить «статью», что я **боюсь утверждать**, а предпочитаю спрашивать» (стр. 120).

Кстати, форма писем многих шокировала. Я помню одного дореволюционного генерала, который все возмущался, что это «все какие-то письма». Г. Флоровскому кажется, что это только «литературный прием». Но, — во-первых, этот «прием» освящен апостольской практикой, а, во-вторых, всякое содержание ищет своего «приема» или формы. Известно, что и Григорий Богослов и Симеон Н.Б. иногда выражали свои религиозные содержания и мысли в стихотворном «приеме».

Флоренский прав, говоря в этом письме о недостаточности догматического знания о Святом Духе. Очевидно, более полное знание о Нем — это таинство

будущего века. Но, наряду с этим фактом, мы имеем богатство опытного ведения Святого Духа подвижниками. Я боюсь касаться этой святыни Церкви и в своем поверхностном изложении приводить свидетельства святых. Но я боюсь и другого: «скрыть серебро господина своего» — не рассказать не знающим того, что я знаю.

«Слышал я, — пишет пр. Симеон Н. Б. — от одного монаха иерея доверявшего мне как другу своему: никогда (говорил он) не литургисал я, не увидев Духа Святого, как видел Его сошедшим на меня в то время, когда меня рукополагали и митрополит читал надо мною молитву иерейского посвящения и Служебник лежал на бедной главе моей. С. спросил его: как он Его тогда видел и в какого рода образе? Он сказал: простым и безвидным, однако и как свет. И когда я, увидев то, чего никогда не видел, удивился сначала и сам в себе рассуждал, — что́ бы это было такое, — тогда Он таинственно, но внятным гласом сказал мне: Я так снисхожу на всех пророков и апостолов и нынешних избранников Божиих и святых: ибо Я есмь Святый Дух Божий, — Ему слава и держава, во веки веков. Аминь» (13).

«Я старался ввести тебя — говорит пр. Варсонофий Великий своему ученику — и в другие неизреченные, пречестные и чистые сокровища Духа, и сказал мне Дух Божий: теперь еще не время, но когда потщится сделать ветхого человека новым к принятию Святого и Достопоклоняемого Духа, тогда примет Духа, Который и научит его всему» (14).

Таковы неизглаголанные беседы подвижников с Утешителем.

Правильно указывает о. Павел и на богослужебную недостаточность молений Святому Духу, но опять-таки он как бы не договаривает: наряду с этим в богослужении есть исключительные по силе молитвы Святому Духу, но они никому не известны. Вот только один тропарь из канона на повечерии Духова Дня: «Приди

к нам, Душе Святый, причастники Твоея содевая святости, и света невечернего, и божественныя жизни и благоуханнейшего раздаяния. Ты бо река Божества, из Отца Сыном происходящий» (п. 6).

Флоренский скорбит, что Церковь мало имеет молений Духу, но оказывается — Церковь-то имеет, мало ли, много ли, но мы не молимся, а это решает все. Главный факт это не то, что в Церкви недостаточно опытного знания Святого Духа, а то, что общая масса верующих имеющимся знанием, добытым святыми, не пользуется и не ищет Его благодати. Кто знает, что цель христианской жизни не в достижении добродетелей или в созидании нравственности, а в стяжании через нее благодати Святого Духа? Флоренский уже в 1907 году обратил внимание в печати на беседу пр. Серафима с Мотовиловым, многим доселе неизвестную, о стяжании Святого Духа как цели жизни.

В статье «Вопросы религиозного самопознания» 1907 г. он писал: «Ужасно это полное невнимание к самой идее стяжания Духа. Не имеют и не хотят иметь, не считают нужным иметь, не думают, что без действительной силы христианство является обуявшей солью и потухшим светильником». Но в пятом письме Флоренский, хоть и с большими оговорками, хочет сказать, что дело не в том, что люди «не считают нужным иметь», а как бы **не могут** иметь, не в состоянии иметь знания и молений Святому Духу, что «одностороннее ведение Второй Ипостаси (т.е. Иисуса Христа) породило религию нового времени» (стр. 127), т.е. христианство, что и в нем «полнота стяжаний (Св. Духа) недоступна верующим, как целому, недоступна и отдельному верующему в целостности его жизни» (стр. 112). Учение и восприятие Логоса как бы заслонило учение и восприятие Святого Духа — вот, собственно, что хоть и неуверенно хочет сказать Флоренский в пятом письме о всей истории Церкви. Он понимает, что тем самым он приближается к позиции людей так называемого «нового религиозного сознания», группировав-

шихся тогда вокруг Мережковского, и это, естественно, его пугает. «Мне в высокой степени чуждо — пишет он — стремление как бы насильно стяжать Духа Святого (стр. 123). «Новое» сознание — говорит он же — всегда оказывается не выше-церковным, каким оно себя выдавало, а противо-церковным и противо-Христовым. Тот, кто имеет Духа настолько, насколько имели Его святые, явно видит безумие притязать на большее... Параллельно всей церковной истории тянется нить этого, всегда выдававшего себя за «новое» лже-религиозного сознания» (стр. 133). Суть «нового религиозного сознания» в ненахождении Духа Святого в истории Церкви. Это все тот же протестантизм, не верящий в Церковь. Обетование Христово о непобедимости ее вратами ада оказалось для него несбывшимся. Пятидесятницы не было и поэтому она еще будет. «Новое сознание» — это стремление создать «рядом с религией христианства новую религию Святого Духа, рядом с Новым Заветом Христа, **уже больше не утоляющим,** Третий Завет... Идет речь не о простой эволюции христианства, но о возникновении на его почве **новой религии**» (15). «Для того, чтобы вступить в третий момент (Третий Завет), мир — пишет Флоренский — должен окончательно выйти из второго момента; для того, чтобы вступить в религию Духа, мир должен окончательно выйти из религии Сына — из христианства» (Еженед. «Век», 1907 г., № 19).

На фоне этих чаяний пятое письмо воспринимается с недоумением. «В течение всей нашей эпохи — пишет Флоренский — молятся главнейшим образом Отцу; Духу же, если и молятся, то больше ожидая Его, больше тоскуя об Утешителе, нежели радуясь Им» (стр. 129). Но это было известно христианству с самого его основания; уже апостол Павел утвердил знание о том, что достигнутое после Пятидесятницы это еще не «полнота Духа», а только «начаток Его», или, как подвижники говорили, «залог» и «обручение», что тварь поэтому еще «стенает и мучается» и мы в себе стенаем, ожи-

дая усыновления». И церковные апостолы приняли фаворский свет только так, как могли — «якоже вмещаху». Но этот «начаток» столь велик, что для нас непостижим и непонятен, что зная о нем через откровения святых недопустимо даже с оговорками говорить о какой-то «недостаточности» или «односторонности» Нового Завета. Во всем письме о Святом Духе не упоминается совсем о Пятидесятнице — этом огненном крещении Церкви Духом Святым. Об учении пр. Серафима о стяжании Святого Духа автор говорит только в четвертом письме, в связи с частным вопросом о реальности Фаворского света, а не в этом письме, к которому оно прямо относится. Не отмечает он и того удивительного факта, что в январе 1831 года вхождение в этот неизреченный свет Фаворской благодати было дано не отшельнику и даже не монаху, а мирскому человеку, женатому помещику, но при этом, конечно, рабу Божию и ученику преподобного. А именно в этом сочетании неизмеримая ценность этого документа. Флоренский пишет: «в пустынях Фиваиды и Палестины отдельным святым — этим вершинным и почти надчеловеческим точкам Церкви — Дух являл Себя и чрез них окружавшим их» (стр. 120). Но разве Мотовилов может быть назван «надчеловеческой точкой Церкви»? «Беседа с Мотовиловым» показала, что путь к стяжанию Духа возможен всем, что «все возможно верующему». Интересно отметить горячее возражение отцу Павлу еще в 1907 году, полученное им от одного священника Д.Г.Т. «Флоренский пишет — читаем мы в этом возражении — «не видно стяжавших Духа в среде христиан, не чувствуется действующей силы в них». Приди и вождь, — отвечаю ему. Разгреби золу и увидишь огонь, он всегда старается укрыться; таково свойство огня Христова» («Христианин», 1907. т. I, стр. 650).

Ошибка Флоренского в том, что он все же оборачивается немного на «новое религиозное сознание». «И все-таки, — пишет он — в основе «нового религиозного

сознания» лежит истинная идея», — это на стр. 129, на той самой, где он о представителях этого «нового сознания» говорит, что это «люди лжеименного знания». Его колебания биографически понятны: он, как и Свенцицкий и Эрн, в молодости был близок к людям, окружавшим Мережковского. И он сам предупреждает читателя: «если в работе моей есть какие-нибудь «мои» взгляды, то лишь от недомыслия, незнания или непонимания» (стр. 360).

Его непонимание в том, что явный недостаток стяжания Духа и знания о Нем он относит за счет какой-то «закономерности» Заветов, чего-то «предусмотренного», а не за счет нежелания или косности церковных людей, т. е. как раз того, о чем он правильно говорил в 1907 году. Пятидесятница открыла «царские врата» духовности всем людям и только сами люди ее не хотят. «Много званных, но мало избранных» — это постоянная скорбь Евангелия, и именно в этом ответ «новому сознанию». О. Сергий Мансуров, близко стоявший одно время к о. Павлу, с особенной силой учил о Церкви — именно как об уже открытых вратах Царства Святого Духа, т. е. тем самым о реальной неразделенности для христианской жизни Сына и Духа. Я помню, что между ним и о. Павлом бывали споры и какое-то несогласие. Впрочем, слышал я, что когда о. Сергий скончался — это было сердечно тяжело принято о. Павлом.

Единство или неразделенность восприятия Сына и Духа дает познание Церкви как уже наступившего Царства Божия. Об этом так писал бл. Августин: «Церковь есть и в настоящее время Царство Христово и Царство Небесное». «Избранных» мало, но они всегда были и будут, как сказано в Евангелии: «не бойся, малое стадо, ибо Отец благоволил дать вам Царство».

Я помню, как я с некоторым страхом спросил одного духоносного старца-монаха: «Как вы относитесь к Флоренскому?» Страх был от ожидания отрицательной оценки со стороны православно-строгого чело-

века. И старец ответил: «Как же отношусь? — Конечно хорошо. Только он был еще молодой».

Я думаю, в этих словах норма отношения к о. Павлу.

Письма «Столпа» писались, очевидно, в процессе духовного роста. Письмо 5-е «Утешитель», наиболее слабое из всех, было напечатано уже в 1908 году. Письмо «София» было напечатано только в 1911 году («Бог. Вестник»). В 1912 году, когда он защищал книгу на степень магистра, в ней было всего 7 писем, в том числе и это пятое, а остальные («Два мира», «Геенна», «София», «Дружба» и «Ревность») появились вместе уже в «полном» Столпе — в 1914 году. И вот в письме «София» мы читаем слова, противоречащие всему смыслу сказанного в 5-м письме: «Для школьного богословия просто сказать, что понятия Церкви, Духа Святого и Сына Божия различны; в сознании его это **только понятия.** Но для верующего, который воспринимает их, в живой их данности, для которой с полной осязательностью Церковь есть Тело Христово, — полнота Духа, посылаемого Христом, для такого верующего производит резкие разделения больно, потому что они **режут по живому телу».**

Тайна нераздельности восприятия Духа, Церкви и Христа для святых в том, что они шли к Ним единственным и общим путем — через подвиг, через соучастие в Голгофе Сына. Пр. Симеон Н. Б. называет Святого Духа «великого Бога и Владыки нашего **багряницей»** — одеждой перед распятием. В евхаристической молитве древней литургии Климента Святой Дух именуется — «**Свидетелем страданий** Господа Иисуса» (16). Только через страдания Христовы, только через подвиг можно войти в общение с Духом. Вот где мистический узел нераздельности восприятия их, и вот где пропасть между мистикой христианской и мистикой всякой иной. И о. Павел это знает. «Вне подвига — пишет он — Дух познавался и познается лишь отрицательно» (стр. 121).

Но если путь к Святому Духу через Сына, чрез

Крест, то и Сын признается только в благодати Духа, так как «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (I Кор. 12) и так как Святой Дух «от Отца исходит и в Сыне почивает» (служба Троицына дня).

Эта слитность в сознании — не догматическое смешение, а живая нерассекаемость любви — поражает, когда читаешь богослужебные тексты или слова святых. Вот «Синаксарь» (никому не ведомый) на Духов день: «Утешитель же Дух Святый глаголется, яко утешати и покоити нас могий. Вместо бе Христа Сего прияхом, и Онаго (т.е. Христа) Тем (т. е. Святым Духом) имеюще, яко и ходатайствует о нас гласы неизглаголанными к Богу, яко человеколюбец наш, предстояй яко же и Христос».

Входить в тайну **единосущности Сына и Духа,** входить умом, сердцем и волей, всею своей радостью и утешением, трудом и любовью, входить для какого-то воплощения или отображения **в себе** Их — единосущности — в этом и есть постоянная цель каждого христианина.

Те, кто в христианстве отделяют себя от Голгофы Сына, считая, что они уже и без нее обладают Воскресением в Святом Духе — впадают в мечтательность, ложную духовность и экзальтацию. Эти люди отвергают узкий путь и так или иначе сливаются с «миром, лежащим во зле». Те, кто принимая узкий путь и подвиг Голгофы, забывают при этом об уже бывшем Воскресении, об уже открывшемся на земле Царстве Святого Духа, — делают свое христианство мертвым или, повторяя слова о. Павла, «обуявшей солью и потухшим светильником». Для святых все дело в единстве этого восприятия и **в единстве жизни в нем.**

«Благодать Всесвятого Духа — пишет пр. Симеон Н. Б. — дается уневестившимся Христу душам». К восприятию этой благодати призываются все христиане, великие и малые, и «каждому — пишет тот же свя-

той — надлежит распознавать — получил ли он обручение Духа от Жениха и Владыки Христа».

«Обручение» Духа. Обручение — это еще не «Брак Агнца», но залог его. «Имея начаток Духа», и человек и Церковь ждет Его полноты, ждет стеная и тоскуя вместе с Апостолом свершения сроков, когда Бог будет всяческая во всем». И об этом ожидании у о. Павла есть верные слова в этом письме.

«Я набрасываю — пишет он — мысли, которые больше чувствую, чем нежели могу высказать. Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах: что-то ждется. В чем-то недостаток, по чему-то томится душа, желающая разрешиться и быть со Христом. И будет что-то: «не уявися, что будет». Но чем острее чувствуется готовящееся, тем ближе и кровнее делается связь с Матерью Церковью. То, что будет, будет с Ней и через Нее, не иначе. С тихой радостью я жду того, что будет, и «Ныне отпущаеши» поется и звенит в умиренном сердце. Когда настанет **то**, когда откроется Великая Мировая Пасха . . . , я не знаю . . . , но сердце мое спокойно, потому что надежда вплотную подводит к нему **то**».

Или, добавляя слова Апостола — «Надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам».

7.

ПРОТИВОРЕЧИЕ

Приступающий к 6-му письму, опять может быть испуган философскими теоремами и использованием загадочного для него «логистического алгорифма» для доказательства того, что «истина есть противоречие», или антиномия. Я пугался до тех пор, пока случайно не прочел эпиграф к поэме М. Волошина «Св. Серафим Саровский», который гласит: «Когда я говорю о Боге, слова мои как львы ослепшие, что ищут источника в пустыне». Основной смысл этого письма в том, чтобы отвергнуть особый вид религиозного позитивизма, для которого «все ясно», который все может понять и объяснить — **назидательно** или **богословски-научно.** Когда мысль, отрешаясь от упрощенчества, начнет действительно входить в подвиг религиозной жизни, в ее исканиях разума, единства и покоя в Боге, неизбежен период каких-то религиозных противоречий, как слепота «для львов, ищущих источника в пустыне».

Антиномичность утверждается Флоренским, конечно, не как вечная и неразрешимая норма, в чем его заподозрил один критик (17), а как признак еще не преображенного сознания. Антиномии и лежат не в природе вещей, божественных, а во временном переходном состоянии нашего разума. Но честность и серьезность мышления не допускает бегства от них. Это как бы сумерки перед рассветом, время aurora. Это особенно видно в сознании древней Греции. «Ведение противоречия — пишет Флоренский — и любовь к про-

тиворечиям, наряду с античным скепсисом, кажется высшее, что дала древность ... Противоречие сближает — цитирует он Гераклита, — из противоположностей образуется совершенная гармония».

Я вспоминаю любовь о. Павла к античной древности. Она выражалась в частности в том, что на стенах его комнаты в Посаде висело много фотографий с греческих статуй, что было необычно для комнаты священника. Сияющее солнцем античное искусство было, конечно, для грека древности «днем» в его противодействии хаосу, ночи мира, о которой сказал поэт

«Пришла, и с мира рокового
Ткань благодатного покрова,
Сорвав, отбрасывает прочь.
И бездна нам обнажена ...»

Вот первая и такая зияющая антиномия мира! — ночь и день. Может быть под ее влиянием Флоренский применил антиномическое чередование дней и ночей к теории мировых культур в статье «Пращуры любомудрия» где он пишет: «Наша жизнь идет параллельными чредами, дней и ночей — хотя и перемежающихся, но как бы не замечающих друг друга, смыкающихся в две пареллельные нити жизни — черную и белую. Это-то и выражает Псалмопевец словами: «День дни отрыгает глагол и ночь ночи возвещает разум». Так именно бывает в истории. Полосы **дневного** сознания «отрыгают глагол», — т.е. имеют непрерывность предания, единый разум культуры — не смежным с нею полосам создания **ночного,** но — другим полосам (дневным), отграниченным от нее культурою ночною. И ночная культура «возвещает разум» свой непосредственно культуре ночной же, не дневной, т.е. не той, которая с нею смежна ... Средневековье **ино**- культурно, **свое**- культурно ... Философия Возрождения примыкает не к средневековой мысли, но к мысли древности: в философии александрийской, в неоплатонизме надо искать истоков ее. Напротив, наступающий вечер мысли, уже явно веющий прохладою над наши-

ми головами, и быстро надвигающаяся на нас вечерняя тень новой культуры видимо разрывает с традициями непосредственно предшествовавшей им древней культуры Нового времени, и невидимые артерии и нервы общества получают питание от считающейся, еще не так давно, бесповоротно погребенной мысли Средневековья». «Близко новое средневековье» — писал он в «Пращурах любомудрия».

В другой статье он определяет вообще свое понимание культуры. «Все догматические споры — пишет он — от первого века и до наших дней, приводятся к двум вопросам: к проблеме Троицы и к проблеме Воплощения. Эти две линии вопросов были отстаиванием абсолютности Божественной — с одной стороны, и абсолютной же духовной ценности мира — с другой. Христианство требует с равной силой и той и другой... Если нет абсолютной ценности (Бога), то нечего воплощать, и, следовательно, невозможно самое понятие культуры. Если же жизнь, как среда, насквозь чужда божественности, то она неспособна воплотить в себе творческую форму и, следовательно, снова останется она сама по себе, вне культуры, снова уничтожается понятие культуры... Защита культуры в самых ее основах всегда была борьбой за оба взаимонеобходимые начала культуры» («Троице-Сергиева Лавра и Россия», 1919). Культура есть воплощение в земной среде божественного начала. Если нечего воплощать, или если негде воплощать, т.е. если нет Бога или среды для Него, то культура умирает. Мало — признать Бога, надо еще создать почву, жаждущую Его воплощения, надо иметь Сионскую горницу, куда снова может придти Христос. В этом утверждении «святой земли» или духовной почвы для воплощения Флоренский продолжает мысли Достоевского, которого он часто с любовью вспоминает в «Столпе».

«Познание истины — пишет он в этом письме об антиномии — требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т.е. отре-

шение. Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии... Если бы истина была (для рассудка) не антиномична, то рассудок не имел бы побуждения начать подвиг веры... Мы не должны замазывать противоречия...

Бессильное усилие рассудка примирить противоречия пора отразить бодрым признанием противоречивости... Тайны религии это... несказанные, неописуемые переживания, не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и «да» и «нет». Это «вся паче смысла — таинства». Противоречия это тайна души, — тайна молитвы и любви ... Там, в Горнем Иерусалиме нет их. Тут же, противоречия во всем, и устраняются они не доводами... Самый разум расколот, и только очищенный, богоносный ум святых несколько цельнее; в нем началось срастание разломов и трещин, в нем болезнь бытия залечивается, раны мира затягиваются... Только в момент благодатного озарения противоречия в уме (очевидно всякого человека) устраняются, но не рассудочно, а сверх-рассудочно».

В приложении («Задача Льюиса Кэрроля») он еще яснее говорит о том же: «То, что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, — то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием, не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии духовного просветления, противоречия нет. Поэтому на рационалиста нечего натаскивать сознание, что нет противоречий: они имеются, да, они несомненны. Но эти противоречия оказываются высшим единством в свете «Незаходимого солнца» (стр. 505).

«Священная книга —пишет он в шестом письме — полна антиномиями». Он приводит некоторые из них и здесь и на стр. 418.

«Догмат, как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию. Если нет антиномии, то рассудочно положение цельно. А тогда это не догмат,

а научное положение. **Верить** тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего. Но мне кажется — пишет Флоренский — великим кощунством думать, что религиозная истина — святыня — постижима при всяком внутреннем состоянии, без подвига. Она может благодатно блеснуть разуму нечистому, чтобы привлечь его, но она не может быть доступна всякому . . . Духом постигаются догматы, в Нем полнота разумения . . . Только подлинный религиозный опыт усматривает антиномии и **видит**, как возможно фактическое их примирение . . . Где нет антиномии, там нет и веры, а это будет тогда лишь, когда и вера и надежда упразднятся и пребудет одна любовь . . . Полнота и единство, полнота целостная — для рассудка лишь постулируется. Но условием интуитивной данности постулата является **укрощение** своей рассудочной деятельности и **выход** в благодатное мышление восстановленного, очищенного и воссозданного человеческого естества».

Что значит «укрощение рассудочной деятельности»? Эта фраза Флоренского, смысл которой неоднократно им повторяется, вызывает у некоторых людей и недоумение и огорчение. И можно даже подумать, что она находится в противоречии с громадным материалом, тут же приводимым автором, по чисто рассудочной защите христианства оружием философии, филологии, истории и точных наук. Толкуя текст ап. Павла (I Кор. 4) св. Иоанн Златоуст говорит как раз то же об «укрощении» рассудка. Что такое «безумие о Христе»? — спрашивает он и отвечает: «То, когда мы укрощаем собственные помыслы, когда очищаем свой ум от внешнего учения, чтобы он был очищен для принятия божественных вещаний. Когда Бог объявляет что-нибудь такое, чего не должно исследовать, то надлежит принимать верою» (9).

Значит, укрощение «рассудочной деятельности» есть всего только укрощение самомнения рассудка, хотя, конечно, и это очень много и трудно для исполнения.

В третьем письме Флоренский пишет: «Вера, которою спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинания Христу... Много есть родов безбожия, но худший из них так именуемая разумная, или, точнее, рассудочная вера... Блага духовные лежат вне области плотского познания, они то, «чего око не видело, и ухо не слышало, и что на сердце человеку не восходило». Флоренский утверждает два вида деятельности ума христианина: один в сфере общечеловеческого рассудочного знания, другой в глубине благодатной жизни. Связь между ними в том, что первый целиком питается от второго, и только при наличии второго может иметь смысл и крепость. Вера не может быть рассудочною, но может иногда и рассудочно защищаться. Первая область Флоренским не отрицается, но утверждается как вспомогательная, подсобная, для опровержения неправды, для укрепления каких-то подступов к Церкви, ее «предместий» или «пригорода». Сам же «Город, которого художник и строитель — Бог» (Евр. 11), живет уже в иной жизни не только сердца, но и ума, и «оружия воинствования» его уже другие, — «ниспровергающие всякое превозношение, восстающие против познания Божия и пленяющие всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10), «Огнестрельное оружие — пишет Флоренский (на стр. 809) — поражающая издали сила Духа — это прямое достояние Церкви». Внутри Города — жизнь Духа, и только пока эта «жизнь жительствует» и мысль ею питается и к ней возвращается после «экскурсов» в рассудочное знание, — Церковь или отдельный человек живет в духовном здоровье. Если же питание прекращается, то начинается религиозный рационализм, отрывающий знание от духовной жизни, заменяющий жизнь в благодатном смирении ума жизнью полной веры в безграничность человеческого знания. А «знание надмевает — говорит Апостол — любовь же созидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (I Кор. 8). Хрис-

тианин, который защищается от неверия только рассудочным знанием, только своим разумом, подобен тому воину из сказки, который рубил многоглавое чудовище: отрубит одну голову, а на ее месте вырастают две. Христианство победило мир не «убедительными словами человеческой мудрости, но явлением духа и силы» (1 Кор. 2), кровью мучеников и безумством проповеди. «Это безумие разумнее всякой мудрости — оно разогнало мрак вселенной, оно принесло свет ведения» (Св. Иоанн Златоуст) (9). Это и есть твердыня христианства, и в ней «ум» становится «разумом», становится умом богоносным.

Используя, когда нужно, все ограниченные возможности рассудочного знания, одновременно надо неуклонно приучать себя к мысли о его ограниченности и о той великой и неизреченной области познания, которую открывает нам жизнь в благодати. Это приучение болезненно. Трудно приучить себя к словам Апостола: «я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа и при том распятого». Вера есть подвиг рассудка, его крест и умирание в Боге.

«С благодушием — пишет Флоренский — «по хорошему» рассудка не преодолеешь» (стр. 650). По его терминологии этот процесс болезненного перерождения рассудка есть введение и его, а не только тела и сердца, в аскезу, т.е. на узкий путь евангельского подвига. Еще в 1906 году в статье об архим. Серапионе Машкине он писал: «Античный идеал мудреца получил свое высшее раскрытие в свято-отеческом представлении о монахе, как христианском философе... Философствование делается возможным после подготовки разума аскетикой». Иначе говоря, борьба с грехом есть борьба за преображение всего человека, в том числе и его ума. Вот как об этом пишут святые:

«По умерщвлении в нас греха, отпадает и тяжесть и слепота и все, что утесняло душу; чувства, доселе плодоносившие смерть, восстают в здравии и непобеди-

мости. Ум как бы обвит освещением, и успокаивается в нетлении: освободившись от всех возмущений, он субботствует, жительствует в другом, новом веке, углубленный в рассматривание предметов новых и нетленных» (авва Исаия).

8.

«ГРЕХ»

В одном стихотворении Флоренского 1907 года (Цикл «Звездная дружба») есть такие строки:

> Душа себя найти желает.
> Томится по себе самой.

Моя неудовлетворенность собой это начало борьбы за нахождение **себя в Боге,** себя очищенным от всего, что не «Я» подлинный.

«От чего спасает нас религия?» — спрашивает Флоренский во «Вступительном слове» при защите книги в 1912 году и отвечает: «Она спасает нас **от нас**, спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас. Она поражает гадов «великого и пространного моря» подсознательной жизни. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество и всю природу».

Иначе говоря, смысл христианства о. Павел утверждает точно по-евангельски: «... родит же Сына, и наречешь имя Ему: Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мтф. 1-21) — в «спасении человека от греха, в улаживании души», и уже **через нее** социальных конфликтов, а не наоборот, как часто предполагается в наше время и религиозными людьми.

Душа-человека — средоточие и общественного и природного бытия. Своим грехом человек растлевает воздух мира, бытие природы и твари. Св. Тихон Задонский писал: «Грех причиною есть, что и самое неповин-

ное естество (твари) страждет. Человек грешит, а прочая тварь страждет: земля не дает плода, воздух и вода растлевается» («Об ист. христ.», 1908, стр. 151). Борьба за космос совершается внутри людей, в их сердце, и в их освящающей духовной деятельности, выражающейся в частности в таинствах и обрядах.

Я помню, что это было главной мыслью курса лекций о. Павла, прочтенного им, кажется, летом 1918 года в Москве под общим названием «философия культа». Он говорил на этих чтениях, происходивших в переполненной аудитории «Гимназии общества преподавателей» где-то на Остоженке, — о реальности проникновения божественной стихии таинств во все поры земной ткани, о таинствах, как «очагах, из которых распространяется по миру божественное тепло», о том как в Крещение освященная богоявленская вода смывает и лечит подземные корни жизни, о той опасности, которая таится в отрыве личного и общественного быта от культа, о мистической деградации процесса принятия пищи, начиная от вкушения Хлеба Божия на трапезе таинства и кончая заглатыванием наспех бутерброда у железнодорожного буфета, о том, что цель христианства — освящать мир, «сохранять крестом его жительство», преодолевать его тление, его «бег к Смерти», преображать его быт, пронизывать его «бывание», его временное всепроницающими, идущими из Культа лучами Вечности.

В эту же пору, я помню, он неоднократно выступал и в московских храмах с внебогослужебными беседами, главным образом об имени Божием. «Нельзя и лезвия бритвы проложить между призываемым именем и Именуемым», — говорил он. Это его давнишняя идея. В 1909 году в «Общечеловеческих корнях идеализма» он писал: «Имя вещи есть субстанция вещи», «имена выражают природу вещей». То же и в «Столпе»: «Имя Божие есть мистическая Церковь».

Я помню его литургию в домовом больничном храме Посада. Он служил очень просто, тихо, собранно-

сосредоточенно, чувствовалась его погруженность в совершаемое. Таким же видели его стоящим в храме, уже после того, как он перестал служить. Кто-то однажды видел, как почти в пустом храме литургию совершали два священника: о. Павел и о. Михаил Шик. Может быть сейчас еще есть живые люди, для которых это литургическое сочетание скажет многое. Известно, что он совершал совместно литургию и с о. С. Булгаковым в Москве.

Я не знаю, как он молился вне храма — жила ли в нем всегда молитва, но я ощущал в нем, внутри его духовной собранности и теплой серьезности, — точно дом для молитвы. Я любил подходить к нему под благословение: он благословлял с такой верой в благодать благословения. «Молитва — это вдыхание в себя благодати Божией», — пишет он в связи с житием его старца Исидора.

Я не знаю о нем и как о духовнике. Говорили, что когда умирал в Посаде В. Розанов (в доме на Полевой улице), он позвал не о. Павла, а приходского священника.

Жило ли в нем прочно сердечное смирение? Я знаю только то, что в нем не было и тени этого ужасающего внешнего смиреннословия. Кроме того, несомненно то, что, как писал о нем один его ученик (Волков), «смирение он ставил в основу методов мышления и образа всей жизни человека». Он был очень прост и ему было органически чуждо все внешнее, все то наружное, что не адекватно внутреннему. И я хорошо помню с каким смирением, терпением и благожеланием он, нарушая свой уплотненный рабочий день, принимал для разговора меня, юношу 18-19 лет. «Ну, что ж, Сережа, давайте поговорим», — тихо и как бы обреченно говорил он, садясь и усаживая меня рядом и, выслушивая, например, глубокомысленный мой проект писать — не много, ни мало, — о «Ночи» Тютчева. «А не думаете ли вы, Сережа, что лучше сузить тему и поработать над вопросом тютчевских эпитетов, например, черное и золо-

тое?»... «Всякая тема интересна — добавил он, — если к ней подойти вплотную».

Нелюбовь к внешности проявилась и в одном служебном факте. Когда Синод наградил его «наперсным», т.е. золотым крестом, он все продолжал носить свой прежний, серебряный и, говорят, получил замечание от ректора Академии, «О. Павел пренебрегает благословением святейшего Синода», — строго сказал еп. Федор. Кажется, никогда он не носил и магистерского значка.

В нем была всем очевидная духовность ума, и тем самым учения, и именно это определяло его значение в Церкви. Этот же самый строгий еп. Федор писал об его книге: «читая книгу автора, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно» (8). То же испытывали люди при личном общении с ним. Апостолы и подвижники говорят о целостной духовности, о погружении всего состава человека в стихию духовности, — в стихию Духа Святого. Пр. Симеон Н. Б. говорит о подвижнике, что «он бывает весь во глубине Духа, как бы в глубине безмерных светлых вод». Но так писать о Церкви и о подвиге, как писал о. Павел, можно только после того, как корень греха уже побежден и достигнута та стадия духовности, с которой начинается влияние на других. Рассказывали еще, что уже после закрытия Лавры он сказал в церкви Рождества Богородицы проповедь о «свышнем мире» Богоматери, «превосходящем всяк ум». Так вот об этом рассказывали мне больше чем через 50 лет так, как будто это было вчера. Если бы меня спросили — как в общем итоге определить значение Флоренского для людей, я бы сказал, что оно может быть сведено к властному направлению нашего сознания в реальность духовной жизни, в действительность общения с божественным миром.

«Погружаясь в грех — писал он в восьмом письме — мы теряем чувство объективно-реального существования. Погружаясь в грех, дух забывает себя, теряет себя, исчезает для себя. «Бездна последняя грехов обыде мя, и исчезает дух мой», — слышим мы свидетель-

ство Св. Церкви. «Самость жалит саму себя грехом . . .». И в седьмом письме он пишет: «Грех — это момент разлада, распада духовной жизни. Душа (тогда) теряется в хаотическом вихре своих состояний . . . «Я» захлебывается в «потоке мысленном» страстей . . . Неврастеническая полупотеря реальности творческого Я тоже вид духовной нетрезвости, и трудно отделаться от убеждения, что причина ее в неустроенности личности . . . Грехи обстоят сердце, густым строем стоят окрест него и преграждают доступ освежающего ветерка благодати» (а «вне благодати мир представляется призраком» (стр. 736) . . . Грех — в нежелании выйти из **самотождества.** Утверждение **себя,** как себя, без своего отношения **к другому,** т.е. к Богу и ко всей твари, — **самоупор,** вне выхождения из себя — и есть коренной грех, **корень** всех грехов. Все частные грехи лишь проявления **само-упорства самости,** которая делает из себя единственную точку реальности. Грех есть то, что закрывает от Я всю реальность, ибо **видеть реальность** — это именно и значит выйти **из себя и** перенести свое Я в Не-Я, в другое, в зримое, т.е. **полюбить**».

Эти мысли Флоренского о природе греха, о том, что он есть **преграждение любви,** очень помогают в познании Церкви, «Тайна Церкви есть тайна благодатной единосущности людей», — их единство в любви или тайна соборности, в противоположность тайне греха, который есть всегда внутреннее обособление человека, его замыкание в себя, в своей «самости», в «самоистуканство». Обособляясь нельзя быть в соборной Церкви, нельзя быть одним из учеников Христовых. Поэтому-то для святых понятие Церкви и нераскаянного, т.е. не смытого греха — несовместимы. Поэтому-то всякое общение Церкви, внесение в нее пороков и равнодушия мира — ересь жизни, отлучающая человека от Церкви и угрожающая всему бытию церковному. И наоборот: вот почему покаяние в грехе так превозносится в Церкви, начиная с притчи о молитве матери: покаяние есть устремление к Богу от греха, бег-

ство к Свету, к его свободе из греховного рабства, оно есть начало единения с людьми, начало Церкви. У св. Епифания Кипрского есть такое, на первый взгляд удивительное соотношение кающегося грешника и Церкви: «Принявший моление уверовавшего разбойника, прими молитву твоего народа верующего. Принявший плач грешницы-блудницы, прими ныне и Церковь Твою» (17а).

«Любовь служит путем, возводящим к Богу» учил св. Игнатий Богоносец. «Кто не может любить Бога, тот не может и веровать в Него» (пр. Симеон. Н.Б.).

Любовь есть забвение о себе, о своей самости, т.е. тем самым смирение. Отрицающие или непонимающие необходимости постоянного стяжания любви, пути любви, пытающиеся подменить любовь страхом или послушанием, а таких у нас попрежнему много вслед за К. Леонтьевым и Ферапонтом Достоевского, попросту искажают христианство. «Только те знают, что значит веровать в Бога, которые любят Его» (бл. Августин). «Начало и конец всякой добродетели — любовь» (св. Иоанн Златоуст). **Начало,** а не только конец. Начало «всякой добродетели», в том числе и страха Божия. Это азбука христианства. «Вера — начало любви. Конец же любви — ведение Бога» (авва Евагрий). «Вы соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою». И еще: «Имейте соль в себе». Об этих евангельских словах так пишет пр. Феодор Студит: «Соль означает любовь. Ибо как ни хлеб, ни что-либо иное не употребляется без соли, так и без любви не может быть совершено никакое боголюбезное дело» (31). Достигая смиренной любви, мы только и начинаем бороться с греховной самостью — питательной средой всяческой греховности по постоянному учению Церкви.

Идее греха Флоренский противопоставляет идею целомудрия. «Самое слово — пишет он — указывает на цельность, здравость, единство, нераздробленность и крепость личности . . . Целомудрие в сознании самого

человека, т.е. как переживание ... есть «блаженство»... отдых от неустанно-жадного и никогда не удовлетворенного хотения, само-собранность души для вечной жизни в Боге. В I-м веке, когда казалось так близко Далекое, когда Огненный язык горел еще над головою верующего, Благая Весть впервые дала людям вкусить сладость покоя и отдых от кружащихся тленных помыслов. Христос извел нас из мира немирного и тревожного ... Целомудрие есть блаженство умиренного сердца, из беспредельности желания в меру приведенного, мерою обузданного, посредством меры упрекрасненного».

Далее о. Павел говорит, как через целомудрие человек входит в стихию памяти Божией. «Истина — это Незабвенность, не слизываемая потоками Времени, это Твердыня, не разъедаемая Смертью, это Существо существеннейшее, и, наконец, в котором нет Небытия нисколько. В Нем-то, нетленном, и находит себе охрану тленное бытие этого мира, от Него-то, Крепкого, и получает оно крепость-целомудрие. Бог дарует победу над Временем, и эта победа есть «памятование» Богом — Незабвенностью ... (Отсюда) — «быть помянутым Господом» («помяни меня, Господи, во Царствии Твоем», «помяни, Господи, имярек» и т. д.) ... Без памятования Бога мы умираем; но самое наше памятование о Боге возможно через памятование Бога о нас. «Вечная память» моя — значит «вечная память» Бога обо мне и меня о Боге, короче: вечная память Церкви, в которой сходятся Бог и человек ... Господь Иисус Христос, Премирный Разум, именуется «Памятью предвечною» (акафист) (стр. 327). «Бог обладает мыслью творческой — «мыслит вещами» — почему и вечная память Его — могучее и реальное положение в Вечности того, что уже отошло во Времени». И в письме о Софии он повторяет: «Существовать — это и значит быть мыслимым, быть памятуемым Богом» (стр. 327).

Флоренский не указывает, но подводит к тому, что в учении подвижников память человека о Боге опре-

деляется как синоним непрестанной молитвы и любви к Богу. «Желающий очистить свое сердце, да разжигает его постоянно памятью Господа Иисуса» (бл. Каллист и Игнатий). «Кто любит Господа, тот всегда Его помнит, а память Божия рождает молитву» (авва Силуан). «Память о Тебе греет душу мою, и ни в чем не находит она себе покоя на земле, кроме Тебя, и потому — ищу Тебя слезно, и снова теряю, и снова желает ум мой насладиться Тобою» (он же).

9.

«ГЕЕННА»

Когда о. Павел читал в Москве в 1918 году свой курс «Философии культа», левый край передней скамьи слушателей был заполнен московскими оккультистами. Я их знал в лицо и видел с каким жадным вниманием они вели запись его слов в тетради. Оккультисты, или люди близкие к ним, всегда к нему тянулись. В нем была, несомненно, сильно развитая мистическая одаренность, обостренное мистическое чутье.

Один историк русской философии пишет: «Среди духовных писателей появляется учение, желающее оживить ее (церковную жизнь) через возвращение к источнику всякой религиозной жизни — к мистике (П. Флоренский, С. Машкин, Анна Шмидт и др.)» (18).

Вне мистики не может жить христианство, а когда пытается жить, то высыхает в рационалистических пустынях и сливается с множеством социальных учений. Высыхает и каждый из нас, как только уходит от живой воды потустороннего мира в палящее марево дел, забот и страстей: Старцы говорили, что «вера есть **общение** с невидимым миром», или по Апостолу — «уверенность в невидимом».

Флоренского невозможно даже и отдаленно понять вне мистики. Даже второстепенные нравственные вопросы он прямо связывал с ней. В 1921 году на короткое время начала опять функционировать Моск. духовная Академия. Занятия проводились в зданиях Моск. Петровского монастыря. Помню, на одной лекции

Флоренский говорил: «Курение отбивает мистическое чутье». В работе «Смысл идеализма» он приводит слова еп. Игнатия Брянчанинова «о мистической нечувствительности грешника». «Вхождение в общение с существами невидимого мира — пишет Еп. Игнатий — происходит через «отверзение чувств», или как через некоторые врата. «Премудро и премилосердно, что у людей, внутренне не готовых для этого общения, эти врата закрыты Богом, и «непозволительно человеку устранять смотрение Божие и собственными средствами, а не по воле Божией, отверзать свои чувства и входить в общение с духами».

В этих словах, приводимых Флоренским, уже лежит основа христианского отношения к мистике. В этой же статье («Смысл идеализма») Флоренский приводит слова Апостола Павла — «чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть, со всеми святыми, что (есть) широта, и долгота, и глубина, и высота как указание на возможность «четырехмерного знания», на мистическое зрение, доступное человеку. Но эта «доступность», при условии мистической безопасности, возможна именно после «укоренения и утверждения в любви», что по христианскому пониманию есть соучастие в Христовом подвиге. Христианство имеет надежное ложе или водоем, в который оно вводит глубокие воды мистики — жертвенную любовь. Христианская мистика неотрывна от Голгофы, закрепляющей ее берега, устремляющей ее к всеобщему Воскресению.

Может быть в о. Павле иногда ощущалось — точно веяние холодка — не мистика Креста, а вообще мистика, мистика иного, ночного мира. В 1901 году Андрей Белый посвятил ему стихотворение «Священные дни», в котором есть такая строфа:

«Не раз занавеска в ночи колыхалась.
Я снова охвачен напевом суровым,
Напевом веков о Пришествии Новом . . .
И Вечность в окошке грозой постучалась». (19)

Я помню антропософа и поэта А. Белого с его нестерпимым мистико-электрическим блеском глаз.

В 20-х годах Флоренский был близок к профессору математики Н. Н. Бухгольцу. Это был человек очень ученый, очень традиционно-православный и весьма склонный в смысле любознательности к оккультным учениям и глубинам. Он с Флоренским собирался тогда работать совместно над «Словарем символов». Я как-то спросил Бухгольца: «Что вас объединяет с Флоренским, на чем основана ваша близость?» — «Мы оба не любим людей» — ответил он. Я не знаю так ли это, и не делаю из этого никаких выводов к целостному восприятию о. Павла, но отмечаю как некоторый симптом какой-то стороны его духовного облика.

В одной статье о Флоренском отмечается, что не только его темой была антиномия, но и «восприятие его личности было антиномическим: она одновременно... могла внушать чувство отдаленности и (была) овеяна атмосферой любви» (Модестов).

Мне известно, что о. Павел иногда мог как бы дразнить людей, находя в них слабые места. Мог он полемически говорить и противоречивое самому себе.

С областью мистики «вообще» связаны и мои ранние воспоминания о нем. Когда мне было еще лет 11-12, я помню его рассказывающего моему отцу и М. А. Новоселову о том, что Бердяев каждый вечер зажигает у себя перед иконой лампаду и как она каждый раз сама тухнет в 12 часов ночи.

По рассказам В. Свенцицкого, Флоренский в юности много занимался и спиритизмом и гипнозом.

«Вечность, стучащая в окошко» наиболее сильно ощущается в его «Общечеловеческих корнях идеализма» 1909 г. «Идеи Платона — говорит он — суть и орудия познания всего сущего, но они же и познаваемая реальность... метафизические сущности... Все, что не видит взор, имеет иную, за-эмпирическую сущность... все причастно иному миру... весь быт пропитан и скреплен потусторонним. Океан неведомого бьет вол-

нами в обиход (жизни)». В литературе о Флоренском отмечалось, что это его учение о Платоновых идеях как живых конкретных личностях, а не абстрактных понятиях, — ценно, но нельзя забывать, что оно дискредитировано учениями антропософов и оккультистов. Ища корни платоновского идеализма в мистико-магическом мироощущении народа, он, кажется, и сам иногда, в процессе поисков, слишком доверчиво погружался в ночную стихию народной души.

Если мистика не введена в русло подвига, в ней неожиданно, из каких-то подспудных недр, вылезает иногда самый обычный рационализм, но только тяжелой мистической окраски. Это и есть «мистика головы», а не сердца, о которой так хорошо говорил в «Столпе» сам о. Павел (см. в приложении: «Сердце и его значение в духовной жизни» (стр. 535). И он же в работе «Около Хомякова» (1916 г.) отдает дань головной мистике. Хомяков в учении об Евхаристии боялся двух опасностей: и протестантского «выпаривания таинства», исчезновения его в процессе только «воспоминания», и католического обращения его в чистовещественное «чудо атомистической химии», независимое от веры и любви участников Тайной вечери. Поэтому он, не отрицая законности евхаристического термина «пресуществление», был осторожен с ним, больше всего стараясь подчеркнуть опасность «справа», — со стороны Рима. Ведь вся духовная миссия Хомякова в Церкви и была именно в указании духовных изъянов Рима. Этот римский «магизм» таинства (он может быть и в Риме и у нас — практически) претит его евангельскому чутью и он же — этот магизм импонирует Флоренскому в этой его работе. В Хомякове он подозревает либерально-протестантствующего альтруиста, а потому боится, что под его влиянием усилится в Церкви непонимание авторитета, канонов, начала страха и власти. Хомяков же не авторитет отрицает, а его римское понимание — вне любви. «Авторитет, чудо и тайна», точно из мглы «Великого инквизитора»

Достоевского, как-то вдруг соблазнительно предстали перед Флоренским, предстали обижаемыми Хомяковым. «Неужели, — говорит Флоренский — дозволительно, оставаясь членом Церкви, отрицать «авторитет, чудо и тайну», или хотя бы что-нибудь одно из трех?».

Апостол Павел, как известно, отрицал — вне любви — не «одно из трех», а все три: и чудо ангельского разговора, и авторитет пророчества, и знание всех тайн мира. Он отрицал даже отдание тела своего на сожжение за Христа, — если во всем этом нет любви.

Евхаристия совершается не в силу того, или **не под принуждением того**, что священник произносит евхаристическую формулу пресуществления, как некое магическое действо, а по силе веры и любви учеников Христовых, пришедших снова на Тайную вечерю, хотя бы этих учеников было всего двое в великой толпе. Евхаристическая формула это только одно звено в метафизической цепи таинства. Св. Дмитрий Ростовский спрашивает: «Что необходимо соблюдать при совершения Евхаристии» — и отвечает: «Три вещи: 1) священник должен быть правильно посвящен, 2) Престол или антиминс должен быть освящен архиереем. 3) Священник должен иметь **непоколебимую веру** в то, что существо хлеба и вина претворяется в существо тела и крови Господа нашего Иисуса Христа действием Святого Духа» («Творения» СПБ, стр. 85). К двум наружным условиям совершения таинства прямо добавлено третье — их завершающее — внутреннее условие: вера священника, очевидно побеждающая или покрывающая его греховность.

Я не знаю — вполне ли достаточно это указание? Как относиться к Евхаристии, если ее совершает хотя бы и добродетельный, но **неверующий** священник? Может быть таинство совершится и в том случае, если эта «**непоколебимая вера**» будет только у стоящих в храме людей? Но в данном случае мне важно отметить мысль святого учителя Церкви о **внутреннем условии** действенности таинства.

С таким же требованием внутреннего условия подходит к совершению таинства покаяния пр. Ефрем Сирин. Он пишет: «Если один обычай влечет тебя к Врачу, то не получишь здравия... Премилосердный требует любви от того, кто хочет придти к Нему. И если приходящий приносит любовь и слезы, туне приемлет дар» («Творения», 3 изд. ч. 3, стр. 208-9).

Вне действительного и первоисточного таинства веры и любви мы не должны дерзать мыслить о таинстве пресуществления. Евхаристия не магия, а Голгофа. Вне «чуда, власти и авторитета» Любви мы открываем в своем осознании таинства дверь в область темной мистической вещности. «Сие творите в Мое воспоминание» — воспоминание Его любви.

Я помню, что выход книги о. Павла о Хомякове вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М. А. Новоселов сейчас же поехал к нему в Посад и потом рассказывал моему отцу, что он чуть ли не всю ночь с ним спорил и доказывал ему его «римско-магический» уклон. «И вот — говорил М. А. — в конце концов о. Павел поник головой и согласился и при этом сказал: «я больше не буду заниматься богословием». Эти слова оказались пророческими, хотя он и не вкладывал в них тот смысл, который получился: это был канун 1917 года, когда вскоре закрылась Академия и его работы все больше стали уходить сначала в искусствоведение, а потом в математику и технику.

Выпад его против Хомякова можно считать в каком-то смысле случайным. Ведь в «Столпе» он пишет: «читатель, вероятно, не преминет заметить значительного сродства теоретических идей славянофильства с идеями предлагаемой книги» (стр. 608). И для положительной характеристики Паскаля он приводит как вполне ему авторитетное мнение Хомякова. В «Некрологе» Ф. Д. Самарина он говорит о славянофилах как о «дорогих для нас покойниках».

В письме о. Павла к Ф. Д. Самарину от 1 августа 1912 года есть такие слова: «Славянофильство, в его

раннейших стадиях, это свидетельство чего-то дорогого-дорогого, давно знакомого, но позабытого, словно воспоминания детства... Как символ славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания».

В «Столпе» имеется несколько отрицательных характеристик Вл. Соловьева, что опять-таки сближает автора с Хомяковым. «Наше сочинение стоит по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева» (стр. 612). «Философия Соловьева — тонко рационалистическая» (стр. 775). Но, очевидно, рационализм — болезнь заразная. Влияние головной мистики и в позиции о. Павла в споре «имяславцев» с «имяборцами» 1912-1913, которую он определил в частности в предисловии («От редакции) к книге иеросхимника Антония (Булатовича) «Апология веры во имя Божие». В этом споре обе стороны были неправы, т. е. обе стояли на позициях рационализма — тайного у «имяславцев» и явного, грубого у представителей «имяборствующей» синодальной власти.

Кажется в начале 1922 года Бердяев, тогда еще живший в Москве, организовал «Вольную Академию духовной культуры», в которой о. Павел прочел лекцию на тему «Магия слова». В этом же году вышла в частном, тогда еще существовавшем издательстве его работа «Мнимости и геометрия» и в ней было напечатано объявление издательства о начале печатания большого труда Флоренского «У водоразделов мысли», первая часть которого должна была быть закончена двумя темами: «Магичность слова» и «Имяславие, как философская предпосылка».

Кстати о Бердяеве. Он в эти годы (21-й первая половина 22-го) читал курс философии в Московском университете, а у себя на квартире в Большом Власьевском переулке имел не то — «вторники», не то «четверги», от одного из которых у меня остались два воспоминания. Во-первых — молодая и красивая Марина Цветаева, сидевшая весь вечер с опущенными глазами, точно по-

груженная в только ей слышимую беседу. И потом чей-то спор на тему: почему православные так улыбчиво снисходительны к Розанову и так воинственно строги к Соловьеву? Кажется, кто-то сказал, что у Розанова никогда не было «воли к ереси», что он был просто «грешник», а в Соловьеве явно ощутим богословский рационализм. Холодок его присутствует не только в работе Флоренского о Хомякове, но и в этом восьмом письме о Геенне.

В пределах рассудка невозможно разрешить страшную антиномию: о прощении грешников и в то же время о невозможности для свободы Бога и человека насильно втянуть этих грешников через прощение в Любовь — антиномию Страшного Суда. «Любовь не может не простить», но «если свобода человека — пишет о. Павел — есть **подлинная** свобода самоопределения, то **невозможно прощение злой воли,** потому что она есть творческий продукт этой **свободы**... Тут уже не Бог не примиряется с тварью и не прощает злой душе, но **сама душа не примиряется** с Богом. Чтобы силой заставить ее примириться, чтобы насильно сделать ее любящей, Бог должен был бы отнять у нее свободу. Но, будучи Любовью, Он не уничтожает ничьей свободы и потому тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали».

Цитируя слова об этом св. Иринея Лионского, о. Павел говорит их как бы и от себя. Но ища выхода из антиномии Правосудия и Милосердия и не находя его, он тут же просто и буквально разрубает антиномический узел. В 1877 году на каком-то светском московском вечере лорд Редсток рассказал о словах одного сирийского раба, что «Бог по правосудию Своему покарает и истребит грех, и по милосердию Своему покарает и истребит грех, и по милосердию Своему помилует грешника». Этот рассказ и лег, по существу, в основу построения Флоренского. Человек будет метафизически рассечен, и часть его — «для себя», т.е. его самость,

— низвергнется «во тьму внешнюю», а другая его часть — «о себе» — спасется. «Святая святых» человека спасется, «дело» его может погибнуть. Погибнет все содержание его сознания, поскольку оно не из веры, надежды и любви . . .

«Всякое нечистое помышление — пишет он — всякое худое дело, **вырвано** будет из эмпирической личности . . . В геенне будут копошиться лишь призрачные «сны теней» и «тени снов». «Дело» человека (не выдержавшее суда Божия), его самосознание (злое), отделившись от «самого» (человека) — станет **чисто мнимостью,** кошмарным сном **без видящего этот сон**». И после этого хирургического рассечения (Флоренский так называет здесь Страшный Суд — «Днем мировой операции») начнется вечное блаженство «самого» (человека) и вечная мука его «самости», т.е. мнимости или «тени снов». Страшный суд превращается таким образом в суд над мнимостью, т.е. делается совсем не страшным и тоже мнимым.

Но мы не смеем строго судить о. Павла, и не потому, что этому мешает наша к нему любовь, а потому, что мы знаем, что и некоторые великие Отцы Церкви не могли разрешить этой антиномии или разрешали ее еще более упрощенно, чем он.

Антиномия Страшного Суда не разрешима и совсем не обязательно ее во что бы то ни стало разрешать. Авва Силуан Афонский (наш современник) кажется тоже не мог вместить идеи вечных мучений, но он не строил вокруг нее никаких метафизических гипотез. Мы должны верить в любовь Божию и в нее погружать не только все свое понимание, но и все свое непонимание. А уж если необходимо что-то здесь «от себя» мыслить, то, мне кажется, надо вслед за Антонием Великим говорить (и говорить вполне серьезно): «все спасутся, если я погибну», «все будут прощены, кроме меня». В этой формуле и признание победы милосердия и антиномизм и смирение.

Помню, кажется, в 1916 году Вяч. Иванов, которому

Флоренский посвятил «Не восхищение непщева», читал в Московском религиозно-философском обществе доклад «О границах искусства». Доклад был какой-то особенно важный, «эпохальный», и Андрей Белый, выступая в прениях, подскакивал и взлетал в воздух и взмахивал рукой в ритм словам своего крайнего возмущения. Так вот я думаю, что надо бы иметь другой доклад «О границах познания» и что именно о. Павел мог бы его написать. Это великое счастье что человек не обязан все понимать. Он же пишет в «Корнях идеализма»: «Обуздывать жадность в познании есть такая же добродетель, как полагать предел похотям плоти». Так же учили Отцы: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть» (Каллист Катафигист). Иногда, когда я думаю об о. Павле, у меня возникает один парадоксальный образ, который мне даже както неловко выговорить. Мне кажется, что в его духовном облике как-то нехватало Сони Мармеладовой. Соня и есть Соня: она наивна, неразвита, может быть несколько глуповата. Уж куда там как умен рядом с ней красавец Раскольников! Но очевидно и любовь, а не только поэзия, по Пушкину, должна быть как бы несколько глуповатой или хотя бы простоватой. И у Апостола мы читаем: «**немудрое** Божие премудрее человеков, и **немощное** Божие сильнее человеков». Не ум умаляется в христианстве, а его претензия стать премудрее «немудрого Божьего».

Среди немногих дельных замечаний у отрицающих Флоренского критиков есть то, что у него «давящая ученость» (Зеньковский). Но я знаю, что о. Павел после выхода «Столпа» был недоволен им. Может быть он понял и эту ненужность обременения читательского разума своим необъятным ученым грузом, всеми своими экскурсами даже в гомотипию человеческого тела, всеми этими спорами даже с Шопенгауером по вопросу о бритье бороды, или с Белинским и мадам де-Сталь насчет ревности, — ненужность для его святейших тем. Может быть он почувствовал и возможность

под дымовой завесой этой учености неожиданных вылазок сродного ему, очевидно, по природе мистического рационализма.

Но нужно сказать, что он жил не сухой и запечатленной схемой, а живым ростом души, и когда мы уже готовы осудить его за отдельные непросветленные «эгейские напластования» этой души, то вдруг оказывается, что он уже ушел от них, что он уже свободен от своих «пращуров любомудрия». Если, например, в «Общечеловеческих корнях идеализма» (1909 г.) он слишком доверчиво погружался в мистико-магическое мироощущение народной древности, то вот что мы можем прочесть в «Столпе» (1914 г.) «По народному выражению бес зовется «тошною силою», т. е. такою, которая вызывает тошноту. Народное речение ухватывает самую суть впечатления от нечисти: это не столько страх или ужас, сколько глубокое, непередаваемое и невообразимое ощущение тошноты. Всякое соприкосновение с явлениями магии, даже с теориями и книгами по оккультизму и т.п. течениями мысли, неминуемо оставляет в душе какое-то нечистое чувство, отвращение, пресыщение и тошноту. Есть глубокая, хотя и непонятная связь между органическим ощущением тошноты и тем, что оставляет после себя запретная область темного знания... Бес, и все с ним связанное, есть ходячее извращение естественного порядка твари, — сама противоестественность. Принять в себя, хотя бы и без соизволения воли, нечто противоестественное, это значит именно вызвать естественную реакцию всего существа к извержению принятого, — онтологическую рвоту» (стр. 705).

Оригенинзм 8-го письма, конечно, тоже дал повод критикам для броска на православность автора. Помню, в дореволюционном миссионерском журнале статью одного архимандрита, в которой говорилось, что книга Флоренского — это «букет ересей». О том же намекает Бердяев. Флоровский пишет: «В нем очень явственный налет богословской прелести; Антоний Храповицкий,

не долго думая, назвал «Столп» — «хлыстовским бредом». Все стараются поставить на нем порочащий штамп, но никто не договаривает того, что, несмотря на осуждение «оригенизма», т.е. одной части громадного наследства Оригена, он сам в целом продолжает быть учителем Церкви. Сам о. Павел, имея в виду, конечно, заблуждения Оригена, говорит о нем так: «От Оригена веет скопческим духом, как и вообще от всех душ с рационалистическим строем» (стр. 749). А вот как смотрели на Оригена, этого «основателя христианской науки» Отцы Церкви. «Свят. Григорий-чудотворец говорит, что в результате учения Оригена в нем возгорелась и перешла в пламя любовь к Святому Логосу, святейшему из всех предмету (ведения), — который привлекает все к Себе Своей ненареченной красотой». «Св. Григорий Нисский сумел быть философом и почитателем Оригена, оставаясь на почве церковного учения. В своей эсхатологии он повторяет учение Оригена о всеобщем восстановлении (прощении) и очищении всех грешников». «В богословской системе св. Григория Богослова есть много отзвуков оригенизма . . . сюда относится некоторая неуверенность в вечности мучений». «В сочинениях св. Дионисия Александрийского о Святой Троице он является верным учеником Оригена» (20). Известно влияние Оригена и на св. Иоанна Златоуста. Так что с «букетом ересей» надо быть очень осторожным. Мы совсем не знаем церковной истории.

Книгу Флоренского встретила с радостью главным образом тогдашняя молодежь, а то недоброжелательство, с которым ее встретили некоторые ученые люди, мне кажется, объясняется главным образом тем, что автор нарушил все традиции и каноны профессорского богословствования, весь привычный богословский стандарт. С облаков такой приятной, никого ни к чему не обязывающей, после-обеденной абстракции он, можно сказать, грубо стягивает в живую религиозную жизнь. Вот в этом письме он говорит о том, как однажды он был на краю «второй смерти»: «Я хотел вскрик-

нуть и не мог... Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю... В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины воззвах к Тебе, Господи, Господи, услыши глас мой!». Но читая это, догадливый читатель сможет еще отвергнуть реальность (не будет же, подумает он, ученый оппонент Канта действительно «вопить»!) и сможет представить себе здесь некоторую вполне приличную аллегорию. А вот в конце того же письма автор пишет уже совсем как средневековый монах: «Злая июльская страсть, как собака, неотвязно лаяла за мною, вихрем закружились помыслы, жар геенны зажегся в душе... Все труднее становилось молить Господа о помиловании... Тщетно старался я выполнить совет пр. Исаака Сирина: «если не имеешь силы совладать с собою и пасть на лицо свое в молитве, то облеки голову свою мантией и спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения». Трудно вынесли такую примитивность те из нас, для которых христианство еще не сделалось делом жизни, делом ежедневной борьбы с темнотою мира, которая осознается прежде всего как реальная темнота внутри собственной души.

Флоренский, и при всей своей «давящей учености», зовет к «работе Господней», которая есть прежде всего работа над самим собой.

10.

« Т В А Р Ь »

«Нет ничего прекраснее личности, которая в таинственной мгле внутреннего делания отстояла муть греховных тревог и, осветленная, дает увидеть в себе мерцающий, как драгоценный маргарит, образ Божий» — писал Флоренский в восьмом письме.

Почти такие же слова можно найти и в его статьях 1906 года. Цельность его мировоззрения очевидна.

Первое появление «Столпа» в Сборнике «Вопросов религии» относится к 1908 году, когда ему не было и 26 лет. Значит, он начал писать эту работу еще при жизни своего старца — «печальника за мир» — иеромонаха Исидора, умершего в 1908 году. Люди «внутреннего делания» — подвижники Церкви — были ему известны не только по книгам. «В эти одинокие вечера — пишет он в десятом письме — ярко вспомнился мне покойный Старец Исидор. Весь благодатный и благодатью прекрасный, он дал мне в жизни самое твердое, самое несомненное, самое чистое восприятие духовной личности».

«Верховные точки святого человечества — пишет он в 9-м письме — уже освещены лучами грядущего Светила-Христа апокалипсического. Подвигом стяжали они Духа и в благодатных дарах Утешителя находят силу для высшей любви к твари».

Об истинной церковности, осуществляющей себя в подвиге и в стяжании благодати Святого Духа, Флоренский говорит на протяжении всей книги и, харак-

теризуя ее, часто пользуется термином «красота». «Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота» (стр. 75). «Духовная жизнь — жизнь в Духе Святом, совершающееся со мной «богоуподобление» — есть красота» (стр. 84). «Красота понимается (мною) как Жизнь, Творчество и Реальность» (стр. 586). «Духовность есть предел тварной красоты; красота приближается к этому своему пределу по мере проникновения от феноменальной периферии существа к его ноуменальному корню и, следовательно, по мере своего внедрения в мир божественный» (стр. 751-2). В приложениях «Столпа» есть специальный экскурс для установления того, что употребление автором этого термина не имеет ничего общего с понятием эстетизма, например, К. Леонтьева. И несмотря на это, Флоренского, конечно, обвинили в «декадентстве» и в «плетении эстетических кружев». Очевидно критики его просто не знают источников, откуда он черпал. Вот несколько случайных выписок из Отцов.

«Последуй милостыне. Когда она вселится в тебя, тогда образуется в тебе святая красота, которою человек уподобляется Богу» (св. Исаак Сирин). «Так как Ты, преблагий и прекрасный, заключаешь в Себе всецело единое Благо и Красоту и творческое начало всех благ и красот, то уму нельзя ни в чем другом кроме Тебя пребывать и разнообразно наслаждаться» (Каллист Катафигист). О святых Макарий Великий говорил, что «уязвились они божественною красотою и в души их уканула жизнь небесного бессмертия». Эти святые относили понятие Красоты и к телу человека, обожествленному в подвиге. «Есть чистота ума, в коей, во время молитвы, воссиявает свет Святыя Троицы. Но удостаиваемый света оного ум и соединенному с ним телу сообщает многие знаки божественной красоты» (св. Исаак Сирин).

Это слово — «ключ» в аскетическое богословие, открывшее свои сокровища Флоренскому еще задолго до выхода «Столпа». Уже в 1906-м году он писал так,

словно передавал только что приведенную мною фразу св. Исаака. Он писал: «Добро становится реальной силой, проницает телесность, вспыхивает во всем организме сияющей красотой («О типах возрастания»).

Начиная с 1907 года он в разных работах обращает внимание на учение пр. Серафима — о стяжании Святого Духа как постоянной цели христианской жизни. В 1915 году он по частному как будто экзегетическому вопросу («Не восхищение непщева») напоминает о забытых духовных основах иночества: иночество это не обрядность или внешность только, но прежде всего духовность и благодатность. Вся практика восточного монашества — это устремленность к стяжанию Духа, причем Флоренский мужественно реабилитирует перед нами даже такое трудное для нас, «подозрительное» понятие как «исступление», или «восхищение», т.е. высшую доступную степень выхода сознания человека из его «трехмерного» бытия и божественную стихию духовности, понятие прочно жившее у Апостолов и святых. Я сделаю только одну выписку для характеристики этого понятия. «Есть два вида исступления в духе — цитирует Флоренский пр. Григория Синаита: Один сердечный (в сердце углубление с забвением всего), а другой — восторжение за пределы всего сущего. Первый свойственен еще только просвещаемым, а другой — совершенным в любви». Кроме этого святого, Флоренский приводит еще выписки из следующих Отцов, учивших или свидетельствовавших об исступлении: Антония Великого, авву Силуана, св. Исаака Сирина, пр. Симеона Н.Б., Николая Кавасила. Конечно этот список можно намного увеличить. Макарий Вел., пр. Никита Стифат, пр. Серафим Сар., Пимен Вел., Каллист Катафигист, — называю случайно вспомнившиеся сейчас имена. Это уже не «теологумены», т. е. частное богословское мнение, за пользование которыми тоже обвиняют о. Павла его недоброжелатели, а забытая практика Церкви.

Путь духовного просвещения и усовершения в

любви, путь движения к ее совершенству, и есть, по учению святых, — христианский подвиг.

Слово «подвиг» одного корня со словами: «двигаться», «сдвиг», «движение». Это и есть **буквально** — движение к Богу, путь к Нему. Вот почему слово «подвиг» Флоренский включает в одно из своих определений Церкви: «Церковь — есть и достоверность и подвиг и свет» (Послесловие).

«Аскетический путь к вечной Истине — писал он — путь единственный, ибо только очищенное сердце может принять в себя неизреченный свет Божества и стать прекрасным» (стр. 99).

Он знал не только старца Исидора, как живого носителя духовной красоты, он знал и других, в частности отца Алексея Мечева. В статье «О надгробном слове о. Алексея Мечева», помеченной 13. VIII. 1923 года, он пишет: «Страсти произрастают из глубокого корневища самости. Чтобы увидеть Бога необходимо вырваться из своей самости... Однако это не должно разуметься отвлеченно и смягченно благополучно. Это не... умственные акты, ни к чему не обязывающие и не требующие жертвы... Умереть для мира — означает великую тайну, которой нам, не умершим не понять, но которую мы должны твердо запомнить, что она существует. Можно оставаться среди людей и делать вместе с ними дела жизни, но быть мертвым для мира... Душа такого человека родилась уже в новую жизнь и, быв еще в теле, дышит воздухом иного бытия».

В этих мыслях мне представляется самым значительным не то, что они близки к мыслям св. Григория Паламы или Макария Вел., а то, что в них указание на подвиг в миру, на «монастырь в миру», проповедь которого звучит в русской Церкви, начиная с Тихона Задонского. Можно отметить и то, что статья об о. Алексее Мечеве писалась уже после выпуска «Мнимостей в геометрии» (1922), «Вычисления электрического градиента» (1921), «Ультрамикроскопа со сдвигом» (1922) и других математических и техничес-

ких работ. Отход от участия в общественной сфере церковной жизни не был для него отходом от участия в существе ее. Наоборот: статьи 20-х годов, когда он мог касаться церковных тем, более зрелы духовно.

В «Мнимостях в геометрии» Флоренский ставит вопрос о реабилитации Птоломее-Дантовой системы мира, в связи с 600 летием (в 1921 г.) со дня смерти Данте. Кажется, он читал эту работу в каком-то ученом собрании математиков. И здесь можно вспомнить то почти потрясение, когда многие, в эти двадцатые годы, видели на кафедре Вхутемаса или технического совета или ученого общества сутулую фигуру священника в рясе и скуфье. «Кто это? Кто это?» — почти со страхом спрашивали еще неосведомленные. Кажется до конца 20-х годов он нес на себе этот вызов безрелигиозной науке, это свое и внешнее утверждение единства познания мира. Но, конечно, его научность была многим непонятна.

Как-то, говоря о своих постоянных лингвистических экскурсах, о. Павел заметил: «истинный предмет наших рассуждений — внутренняя жизнь, а не лингвистика» (стр. 785). То же самое можно было бы наверно сказать и о всех его научных работах, хотя от этого они делались еще более научно-серьезными. Весь его облик — и в его научности, при всей ее подлинности — был иной, чем обычный облик людей науки. «Имеющий благодать — пишет Макарий Вел. — имеет иной ум, иной смысл, и иную мудрость мира сего». «Уходя от мирской жизни — пишет Флоренский в 9-м письме — инок предается жизни мировой. Он во всем **иной**, он **инок**. Иночество есть не что иное, как духовность и духовность не может не быть иночеством ... Аскетизм есть непосредственное продолжение харизматизма (т.е. обладания дарами Святого Духа первохристианами) ... Невинность, венчающая аскетический подвиг, есть окрыление и одухотворение пола, а не скопчество ... Как феникс, свивающий себе смертный костер, оживает в огне возрожденном, так и плоть

воскресает в огненном отречении от себя. Нет иного пути... Само-утверждение в самоотрицании... Любя всю тварь, подвижник не любит ничего тварного, т. е. свойственного **твари падшей.**

«Всем своим сочинением — говорит о Флоренском еп. Федор — он проповедует аскетизм, глубоко его понимает и раскрывает» (3). Эта проповедь основана на восприятии единства христианской жизни. В его мышлении нет раздвоения понятия христианской жизни на жизнь духовную для монахов и жизнь не духовную для мирян. Этого самого тяжкого наследства долгого церковного благополучия, превратившего христианство из подвига жизни в бытовую привычку (В. Свенцицкий).

Духовная жизнь прежде всего есть жизнь сердца в благодати Христовой любви. «Мистика церковная — пишет он в 9-м письме — есть мистика груди. К сердцу все внимание церковной мистики... Отсюда понятно, что задача подвижнической жизни определяется как чистота сердца. Сердце — это очаг духовной жизни, и «одухотвориться» — это значит не иное что, как «устроить», «ублагоустроить», «уцеломудрить» свое сердце. Очищение сердца дает общение с Богом, выпрямляет и устрояет всю личность. Растекаясь по всей личности и проницая ее, свет Божественной любви освящает и границу личности — тело, и отсюда излучается во внешнюю для личности природу... Бесконечная острая жалость и трепет благоговейной любви ко всему «первородному Адаму» жалит сердце подвижника, лишь только он очистил его от коры греха. Когда грязь смыта продолжительным подвигом, тогда пред обновленным и духоносным сознанием является тварь Божия — как самобытное и страждущее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие. Только христианство породило невиданную ранее влюбленность в тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем».

Далее о. Павел приводит слова Исаака Сирина о

«сердце милующем всякую тварь», Парфения Киевского о схимничестве как посвящении себя на молитву за весь мир, дает и в этом письме и в других местах множество выписок из Отцов-аскетов, переписывает из них целые страницы, открывая нам аскетику как неизвестный доселе благодатный материк. Из, примерно, 40 икон Отцов и святых Церкви, упоминаемых в «Столпе» — 20 имен принадлежит аскетам.

Аскетизм, как жизненная норма, ощущался и в личной жизни о. Павла. Мяса он не ел, или, может быть, только один раз в год — на Пасху. Булгаков пишет: «Я был свидетелем его аскетической самодисциплины, как и его научного подвига: обычно он проводил ночи за работой, отходя ко сну лишь в 3-4 часа пополуночи... тоже можно сказать о его пищевом режиме... Он, насколько я помню, никогда не болел, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений».

Не могу удержаться, чтобы не привести одну из аскетических выписок «Столпа». Это кусочек из жизни аввы Яфкерана абиссинского, — «звезды евангельской», «кроткого сердцем, слеза которого была близка к очам его для любви Божией и печальника за всех, за людей и скотов и даже за червей»... Далее говорится о том, как однажды он и его друг авва Захария, живший вдалеке, встретились на озере Азаф, «чтобы утешить друг друга, ради величия Божия»... «И пошли (они), как по суху, по озеру силою Господа Бога своего, и встретились среди озера и облобызались духовно. Снял авва Захария свои сандалии и отряс прах с них; снял и авва Яфкерана и нашел немного влаги в сандалиях своих. Показал авва Яфкерана авве Захарии: «Брат мой возлюбленный, почему мокры мои сандалии? Скажи мне, прошу тебя, о возлюбленный мой». Отвечал авва Захария и сказал ему: «Отче, встань, помолимся Господу Богу нашему, да откроет нам, почему нашлась влага в сандалиях твоих». Они встали и помолились. После молитвы сказал авва Захария авве Яфкерана: «Отче, не за изрядство мое

явлено сие мне, а ради величия молитвы твоей. Сандалии твои омочены водой потому, что ты скрыл плоды ячменя, чтобы не съели их птицы, тогда как Бог милосерд и помышляет о всей твари и дает ей пищу. Поэтому-то и оказалась влага на сандалиях твоих».

После этой выписки мысль уже с большим, чем прежде пониманием, возвращается к эпиграфу этого письма: «Яснеет к свету».

Кстати, эпиграфы-виньетки взяты из книги: Амбодик «Symbola et Emblemata Selecta». Краски обложки книжки подобраны по основным цветам древних Софийных икон (стр. 807).

«Один из новейших исследователей, — пишет Флоренский — характеризует подвижничество как «искусство святости». Но эта характеристика вовсе не новость... (И) не метафора, ибо если всякое художество есть преобразование того или иного вещества, вложение в него нового образа высшего порядка, то в чем ином состоит духовное делание (христианского подвига), как не в преобразовании всего существа человеческого» (стр. 665).

Вот к этому «преобразованию» и относится с особенной силой восклицание о. Павла в Предисловии: «Неисчислимы, несметны, несказуемы богатства церковные».

11.

«СОФИЯ»

Даже Левин в «Анне Карениной», как там сказано, «был поражен учением Хомякова о Церкви. Его поразила мысль о том, что постижение божественных истин не дано человеку, но дано совокупности людей, соединенных любовью — церкви. Его обрадовала мысль о том, что легче было поверить в теперь живущую церковь... святую и непогрешимую, и от нее уже принять верования в Бога..., чем начинать с Бога, далекого, таинственного» (ч. 8, гл. 9).

Церковь, если она понимается как «святая и непогрешимая», как «совокупность людей, соединенных любовью», — приближает и уплотняет человеку понятие Бога, делает его реально ощутимым, из категории абстрактности переводит в живую жизнь сердца. Вот почему так «осязаемо» определил Церковь Апостол: она есть «Тело Божие», она есть «Дом Божий», она есть «Столп Истины». А заслуга Хомякова, так поразившая Левина-Толстого, в том, что он среди мертвых схем и рассудочных формул идеи Церкви просто и твердо указал на ее онтологическое место, напомнил, что Церковь это не юридическое и не социальное понятие, а живой и таинственный для нас Организм любви, в которой внешность только постольку имеет священный смысл, поскольку она наполнена священным содержанием. В этом и была «гениальная простота» Хомякова, по выражению Бердяева.

К божественному онтологизму Церкви ведет нас и

мысль Флоренского. Верить можно только в Святыню, и он показывает нам, что эта Святыня навечно, т. е. еще до бытия мира, существует как Церковь. Он приводит слова учителей Церкви о пред-существовании человека прежде творения мира «в мысли Божией», в «умопредставлении Божества» (св. Григорий Богослов и Климент Александр). Из т. н. 2-го послания Климента Римского он приводит слова о «Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной ... Церковь живущая — тело есть Христово: ... Церковь не ныне есть, но свыше. Ибо была она духовною, как и Иисус наш, открылась же на последок дней, чтобы нас спасти. Церковь, будучи прежде солнца и луны духовною, открылась (теперь) во плоти Христовой, делаясь явною для нас» (29).

Эту же мысль о до-временном бытии Церкви Флоренский подтверждает выписками из «Пастыря» св. Ермы. В этой книге, входившей в первохристианстве в Новозаветный канон и читавшейся за богослужением, о которой ему было сказано, что «Она есть Церковь Божия», а на вопрос Ермы — «почему же она старая? (вопрос естественный для конца первого века христианства) — отвечено: «Так как сотворена она **прежде всего**, то и стара; и **для нее сотворен мир**».

Эти ясные слова первохристианского пророка и учителя так отразились в богословской литературе: «Идея Церкви — пишет прот. П. Смирнов, развивая мысли митр. Филарета Московского — первенствует над идеей мироздания ... Идея Церкви, неразрывно связанная в Предвечном Совете с идеей искупления, является господственной в мироздании. Последнее ей подчиняется, с нею сообразуется, как с главной владычественной идеей. По идее Церкви строится мир... Идея Церкви как бы царит в мысли Творца и с ней как бы постоянно сообразуется исполняющаяся в течение шести дней творческая мысль» (30).

Толкуя слова Ап. Павла об «избрании нас в Нем (во Христе) **прежде создания мира**, чтобы мы были

святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе, чрез Иисуса Христа» (Ефес. 1-4,5). Афанасий Вел., тоже цитируемый здесь Флоренским, пишет: «Итак, как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, если не были мы, как Сам сказал, **пред-изображены** в Нем».

«Идея о пред-существующей миру Софии-Премудрости — пишет Флоренский в 10-м письме — о Горнем Иерусалиме, о Церкви в ее небесном аспекте, или о Царстве Божием, как об Идеальной Личности Твари ... идея эта в изобилии рассеяна по всему Писанию и в творениях отеческих ... Часть их разобрана (много) в особой работе о Церкви. Эта работа неизвестна в печати (32). На Пасху 1905 года он сказал в Академическом храме проповедь, о которой пишет в «Столпе». Попытку дать художественно-религиозный синтез идей о Царстве Божием, как пред-предсуществующей миру за-предельной реальности, представляет пасхальное слово: «Начальник жизни» (стр. 756).

«Есть светение Ипостасного Отчего Сияния в каждом человеке, грядущем в мир» — пишет арх. Федор Бухарев («Письма», стр. 93). Так же, наверно, и Церковь, еще только «грядущая в мир» из Вечности, была просвещена и освящена Господом. Вот начало одного послания св. Игнатия Богоносца: «Достоблаженной церкви Ефесской в Азии, благословенной в полноте величием Бога Отца, **прежде век предназначенной** быть в вечную и неизменную славу» ... Предвечность Церкви, ее бытие в недрах Божиих понимается и из Апостольских слов о «домостроительстве тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Ефес. 3) и о «премудрости тайной, сокровенной, предназначенной прежде веков к славе нашей» (I Кор. 2).

Рождение Церкви в нашей истории было на Голгофе, Крещение ее в Сошествии Святого Духа. Звенья ее — одни в Вечности, другие во времени, но нет и не может быть различия в ее восприятии.

«Два аспекта ее — в Вечности и во времени —

пишет Флоренский — вовсе не то, что теперь, у современных церковно-борцев принято называть «Церковью Мистической» и «церковью исторической», причем превозносится первая, ради похуления второй. Это одно и то же Существо, но только видимое под двумя различными углами зрения, а именно — со стороны небесной и предшествующей, единящей мистической формы, и со стороны объединяемого эмпирического земного и временного содержания, получающего в первой обожение и вечность... Последнее (земное) врастает в него (в небесное) и в нем пресуществляется; поэтому, раздельность символических образов указует лишь на различие двух точек зрения, — один раз, так сказать, сверху вниз, с неба на землю, а другой раз — снизу вверх, с земли на небо» (стр. 337-338). К этому месту автор дает в примечании ссылку на подтверждающую работу своего единомышленника В. Эрна: «О понятии «церкви мистической» и «церкви исторической», и о неосновательности разделения той и другой у протестантов и у людей «нового религиозного сознания», см. Эрн «Историческая церковь» (стр. 757). В статье «Историческая Церковь» Эрн пишет: «Церковь одна. Та Церковь, которая была в Предвечном Совете у Бога, есть именно та самая Церковь, которую стяжал Своею Кровью Христос, с которою пребудет до скончания века. Церковь одна, как один Христос, и христианское сознание не может даже отвлеченно представлять ее дробно» (23).

Видимая в истории истинно святая Церковь это то же, что Невидимая, но в другом моменте своего бытия — в моменте своего странствия, по терминологии б. Августина, а не в моменте славы.

В сокровенном единстве этих двух моментов и есть тайна святого бытия Церкви и, одновременно, трудность ее постижения для рассудка.

Что же тогда все нечистое, все явно не святое, что мы так часто видим в земной церковной ограде? Это не Церковь. Флоренский пишет: «Церковь в ее земном

аспекте (есть) совокупность всех личностей, **уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирическою стороною в Тело Христово»** (стр. 360). Эмпирия «подвига восстановления», реальность вхождения в стихию благодати, а не внешнее церковное положение или должность определяет церковность. Формула Флоренского говорит о том же, что мы знаем от многих святых. Можно числиться в Церкви, но «без внутреннего чувства и движения быть мертвым камнем в струях живого потока». Эти камни «географически» внутри святого потока Церкви, но они мертвые. «Под именем христианским много имеется язычников, а тем более в нынешнее лютое время . . . — пишет св. Тихон Задонский . . . таковые все в смерти пребывают. . . Что пользы числиться в Церкви пред людьми, но пред очами Божиими быть вне Церкви? . . Невозможно неисправному и неочистившемуся покаянием внутри Церкви Божией быть» («Сокровище духовное», СПБ, 1893, ч. 2, стр. 41, 163, ч. 3, стр. 99).

В Церкви нас держит не наше знание или «метрика», а наше действительное устремление к Богу, не форма нашего пребывания, а наша действующая воля. «И после того уже как христианин вступил в состав Церкви — пишет еп. Феофан Затворник — он держится в ней не против волн (и не) как бы по какой необходимости, **а не иначе, как сам держа себя»** («Письма о хр. жизни», СПБ, 1880 стр. 406).

Церковь это тело Христово, тело свободы и святости, и, как пишет Макарий Великий, «душа пока живет в греховной тьме и сим питается, не принадлежит телу Христову» («Бес. и слова», С-П, 1904, стр. 8). Святая видимая Церковь состоит только из святых, и все, что не свято, не есть Церковь. Но говоря «святая» личность) Флоренский поясняет: «это еще не значит безгрешная». «Как быть чисту рожденному женщиной? Даже луна и та не светла и звезды не чисты пред очами Его» (Иова, 25, 4-5). «Святость» не есть «бесстрастие», но погрешимость святости такова, что она не

может оттолкнуть от человека благодати Божией, не в силах удержать человека от его устремления к Богу. «Аттрибут святости — пишет Вл. Соловьев — не есть то же самое, что непогрешимость: как отдельные святые люди, так и церковь, состоящая из людей, может погрешать, разумеется «грехами не к смерти», не теряя от этого своей святости» (том 8, стр. 437). Но всякий грех, даже и малый, будет «к смерти», если в нем нет покаяния. Только покаяние смывает грехи и только любовь их покрывает. Поэтому святость есть устремление к Богу через покаяние и любовь. Мытарь кающийся есть святой, так как он находится в святой Церкви, а фарисей, не кающийся, как бы мало он ни согрешил и как бы ни был он «православен», — будет вне ее. Так и запечатлено в службе утрени Недели о мытаре и фарисее: «Фарисейски кто живет, — Церкви далече бывает» (Синаксарь). Но если святость есть неудержимое устремление к Богу, к Его благодати, то тем самым святость должна быть нашим **постоянным желанием.** Иоанн Кронштадтский говорит: «Сам Господь требует: «будьте святы, как Я свят, Господь Бог ваш» (I, Ц, 1-16, Лев. 19-2). Это должно быть первым нашим желанием и целью нашей жизни» («Моя жизнь во Христе», т. 2, стр. 415).

Очевидно нам не дано исчерпывающе определить понятие церковности. Во «Вступ. слове» к защите книги Флоренский говорит: «В Церкви нет **одного** критерия, который бы гарантировал церковность данного человека, но сама жизнь, рядом испытаний отсеевает верных от неверных» (стр. 12). И в начале «Столпа» он пишет: «Неопределенность православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности» (стр. 5-7). Мы знаем только то, что вся Церковь обладает святостью и мы, если хотим быть в Церкви, должны к ней стремиться, или, как сказал Хомяков, «каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает». И вчерашние мертвые камни сегодня могут ожить в живоносных струях.

Толкуя определение Церкви, данное св. Августином («Невидимая»), пр. Болотов пишет: «Видимая Церковь всегда заключает в себе не только истинных своих членов, но и лиц, принадлежащих ей только **повидимому.** Своих знает только Сам Бог» (24). Или, можно добавить «ему же волит Сын открыть».

Вот как Макарий Вел. говорит о внутреннем, а не внешнем критерии церковности: «Многие, **повидимому,** праведные считаются христианами; но дело искусных и опытных людей изведывать — действительно ли таковые имеют на себе печать и образ Царя... Если же нет людей искусных, то невозможно будет изведать делателей-обманщиков, потому что и они носят на себе образ монахов или христиан» (6). Пр. Макарий говорит здесь о самом трудном вопросе — о познании Церкви. Об этом так писал Хомяков:

«Знание о существовании Церкви есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму. Церковь видимая не есть видимое общество христиан, но Дух Божий и благодать таинства, живущих в обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему, (который) не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий, говорящий «Господи, Господи», действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову».

«Плевелы в Церкви, — пишет бл. Августин — не составляют в Церкви Царства Христова и не царствуют с Ним» (25).

«В «Столпе» Флоренский не касается вопроса о зле в церковной ограде, он пишет только о святой софийности Церкви, а не о том, что может существовать «церковь воинствующая», или о том что, как говорил Иларий Пинтавийский, «уши народника святее чем сердца епископов». Скорбь его о вторжении зла в практику церковности отразилась в его статье: «О надгробном слове о. Алексея Мечева», где он с горечью пишет, что и «покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды и притом лестной

самолюбию», то есть сущность покаяния, его искренность и устремленность к Богу могут подмениться его формой. Форма может быть разная: и хождение босиком францисканцев тоже будет только фразой, поскольку это у них чисто внешний обряд. «Всякое время — пишет он — позволяет видеть воочию борьбу за духовность, провозглашенную Христом... Закон благодати восставал не только в те давние времена, но вечно восстает. Причем во всех общественных средах, называются ли они Западной или Восточной Церковью». Одну из форм законничества, т. е. формализма Флоренский видел в догматизации, так сказать, богослужебного Устава, в придании ему значения какой-то религиозной неприкосновенности. Говоря об о. Алексее Мечеве с любовью и знанием его он писал: «о. Алексей всегда внушал, что любовь — выше богослужебного Устава... Он (о. Алексей) рассказывал бесконечные случаи, когда нельзя было не выйти из Устава... Настоящая свобода мыслима только на твердой почве закона..., но и этот незыблемый Устав, который должен почитаться как воистину священный, может преодолеваться особою, вторгающеюся в него творческою силою: духовностью христиан и свободою... Каменно застывший, он (Устав) размягчается ее жаром, делается податливым и упругим. Но всякий раз это чудо... Настаивая в полной мере на монументальной реальности (Устава), о. Алексей — пишет Флоренский — проповедывал чудо и сам жил огненным расплавлением в любви, что стояло перед ним вековечным оплотом церковного благоустройства... Творческое начало было для него самого жизнью, а все остальное косвенным следствием». Все мы знаем, как часто это «косвенное следствие» ставится во главу угла «для обеспечения церковности».

О каноническом и иерархическом формализме Римской Церкви Флоренский так писал в начале «Столпа»: «Там, где нет духовной жизни, необходимо нечто внешнее, как обеспечение церковности... Иерар-

хия — вот критерий церковности для католика... решающим (для него) является церковно-юридическое понятие... Но, становясь высшим критерием (это) понятие тем самым делает уже ненужным проявление жизни» (стр. 6-7). Жизнь умирает, остается ее форма (26). Но никак не принимая религиозного формализма, о. Павел в то же время был, конечно, вне всякого «социал-модернизма» в православии. «Обновленческое движение в среде русского духовенства — пишет Булгаков — позднее выродившееся в живоцерковничество, — никогда не находило в нем для себя отзвука, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни».

Для биографа о. Павла будет весьма значительным этот факт открывшейся его духовной близости к о. Алексею, причем в облике о. Алексея мы ясно видим те самые черты, которые привлекали о. Павла в его давно умершем старце Исидоре: духоносность, некоторое юродствование и христианская простота. Про о. Исидора Флоренский в 1909 году писал почти то же самое, что в 1923 году об о. Алексее: «Он (Исидор) жил уставно, но знал, что есть дух устава церковного, а что — буква, и, если надо было, свободно и властно нарушал букву ради сохранения духа». О простоте обращения с высшей церковной властью и, в то же время, о глубоком переживании общецерковных вопросов говорят два таких рассказа об о. Исидоре, приводимые Флоренским. Во время голода в Индии о. Исидор сказал митрополиту Московскому Сергию о необходимости помощи со стороны богатой Лавры: «Вот, батюшка, что я тебе скажу: пишут в газетах индийцы голодают, а у нас всего много...» Другое его выступление было перед митрополитом Московским Филаретом, когда о. Исидор был еще молодым келейником у лаврского архимандрита Антония, с которым Филарет беседовал за чаем о возможности соединения с католиками. Разговор их остановился в тупике вопроса — а кто же будет председательствовать на том Вселенском Соборе, который прекратит разделение Церквей? И вошедший

в этот момент Исидор твердо сказал: «А Божия Матерь, — вот, кто будет Первой. Так председательское место и оставить незанятым: оно будет для Божией Матери». Об этом же о. Исидор говорил и перед своей смертью: может быть старец предвидел, что в наше время этот спор может иметь продолжение. Про него Флоренский писал: «старец не занимался богословием, потому что у него была духовная жизнь в Боге и духовное ведение Бога»; эта характеристика может быть отнесена и к о. Алексею.

О некотором юродстве о. Алексея знают все, его помнящие. Известно, что третье известное мне лицо, имевшее на о. Павла именно духовное старческое влияние, тоже как бы несколько юродствовало: это живший на покое в Москве в Донском монастыре и мало кому известный, обладавший духовными дарами, епископ Антоний. Я видел одну из книг о. Павла с авторской надписью: «Глубокочтимому Еп. Антонию с просьбой о молитве». Кажется он приезжал хоронить старца Исидора, когда, как пишет о. Павел, «в гробу лежала плоско-носная красота духовная, красота субботствовавшая».

Бывал о. Павел и у старцев Оптиной и Зосимовой пустыни.

Из лиц, с которыми он имел дружеские связи, кроме лично мне известных: С. Н. Булгакова, В. Иванова, М. Новоселова, — необходимо отметить В. А. Фаворского, создавшего для него несколько гравюр на дереве: обложки к книгам «Мнимости в геометрии» (1922), «Число как форма» (1923) и книжный знак. Он же сделал карандашные портреты его детей: Кирилла и Ольги (1927) и кажется, камею из слоновой кости — голову Флоренского в 3/4 поворота, в те же 20-е годы.

О Друге, к которому обращены письма «Столпа», я не знаю ничего вполне достоверного. Возможно, что им был Троицкий. В № 1 журнала «Христианин» за 1907 год были напечатаны стихи Флоренского со следующим примечанием автора: «С любовью посвящаю эти

страницы дневника Сергею Троицкому — Другу, с которым мы пережили их». А в № 2 за тот же год того же журнала напечатаны стихи «Великий вход» («Ныне силы небесные с нами невидимо служат») **Сергея Троицкого** с таким примечанием: «Любимого искренне Друга — Павла Флоренского автор просит принять эти строки на память о совместном Причащении».

Для понимания о. Павла знание его друзей вопрос особенно важный. Многое, например, дает неожиданная для некоторых дружеская связь его с таким казалось бы непохожим на него человеком как Федор Дм. Самарин, этим дожившим до нас «ранним славянофилом».

Стихи Флоренского мне представляются не имеющими поэтической силы. Они слишком умны, не просты, тяжеловесны. Есть в них что-то близкое к стихам А. Белого, даже в названиях сборников: у А. Белого «Золото в лазури», у Флоренского «В вечной лазури». О литературном творчестве Белого Флоренский отзывался очень высоко, называя его «быть может самым оригинальным явлением современной русской литературы» («Антоний романа», стр. 22).

Всякое искажение красоты Церкви — ее духовности злом и равнодушием людей, их обмирщением — воспринималось Флоренским очень болезненно. В начале 30-х годов я увидел его после большого перерыва в лаборатории Плодоовощного института, куда он приехал в связи со своей работой над электрозапайкой консервных банок. Вскоре после этого я приехал к нему в Загорск и мы говорили о том, что в Церкви все больше остается как бы один «Символ веры», без его воплощения в жизни, что дела ее все больше сливаются с миром, все сильнее проникает в нее неверие по слову пр. Симеона Нов. Бог.: «неверные те, которые утверждаются на одной вере без дел». Я сказал: «Но несмотря на это — таинства в Церкви совершаются». Он ответил: «это-то и страшно, что они совершаются». Мы сидели в его комнате, это было незадолго до его ареста. На столе лежали брошюрки на англ. языке и я прочел

заглавие одной: «О способах затаривания лука в Америке». Комната была все та же, с одним только изменением. Раньше в углу стояла одна большая икона Софии Премудрости Божией (Новгородского типа), и мне всегда казалось, что около ее одиночества точно какой-то созерцательный холодок. А теперь, прислонившись к ней, стоял образок Николая Угодника, сразу напоминавший о чьей-то беде, о чьей-то теплой молитве. Скоро после этого — «кончилась его жизнь и началось житие».

Имя его, после долгих лет забвения, выгравировано теперь, как реабилитированного, на памятнике в саду духовной Академии в Загорске. Дата смерти на этом памятнике не уточнена. Очевидно она произошла в первой половине 40-х годов. В начале 47-го года мне о ней говорили в Сибири люди, вышедшие из лагеря, как о событии не ближайших лет. И обстоятельства ее пока не уточнены и, если можно так сказать, мифологичны. Наиболее достоверным кажется рассказ, что он умер в лагере (в Соловках?) в лагерной больнице от дистрофии. Говорят, что перед этим он приобрел большую духовную власть над уголовниками, чему способствовало и то, что он, собирая у более имущих куски хлеба, раздавал их голодным, и что когда тело его — священноиерея Павла — выносили из дверей больницы, оно было встречено толпой этих его подопечных, вставших на колени.

Самым большим аспектом Софии, вслед за Небесной Церковью, является Богоматерь. «Если София есть Церковь Святых — пишет Флоренский в этом письме — то душа и совесть Церкви Святых — Матерь Божия — есть София по преимуществу . . .». И она же есть — пишет он — «Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово — Дева Благодатная, Облагодатствованная Духом Святым: из Нее ведь произошло тело Христово . . . Она — Церковь».

Начиная книгу, он посвящает ее «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери», заканчивая ее, он еще раз утверждает, что Церковь это и есть Пречистая Дева. Приводимые им в подтверждение отеческие и богослужебные тексты можно было бы умножить. Вот случайно попавшееся мне место из Богородичного канона службы 11 июля, песнь 9-я: «Се Церковь, се дверь, се Божия Гора Святая . . . Се Мати Божия Пречистая, Заступница всех нас, поющих Ю». Недаром он указывал на необходимость создания «литургического богословия», чтобы черпать богопознание из богослужебной повседневности Церкви. Этим, кстати, он точно предвидел будущее обвинение его в том, что «он не видит Духа в повседневности Церкви» (Флоровский).

Климент Алекс. любил называть Церковь «Матерь-Дева» («Педагог», I, I с. 6). «Дева-Мать» — называли Церковь Галльские исповедники 2-го века (Евс. 4-я кн, стр. 261): Сам Евсевий именует Церковь — «святой и божественной Невестой Слова» (Евс. 10 кн., стр. 551).

Известно, что композиция иконы Вознесения это образ Церкви, Ожидающей второе пришествие Христово. Флоренский в примечании делает выписку из одного описания этой иконы: «В сценах Вознесения центральная фигура содержит значение и Церкви на земле и Матери Божией, или, лучше — Образ Церкви, конкретно данный в образе Марии». Надпись к другому изображению Богоматери «уподобляет ее Небесному граду, из которого исшел Христос на спасение миру . . . В этой надписи устанавливается постоянное пребывание Бога посреди Ее, как земной Церкви» (стр. 771). Богоматерь есть Церковь, и как Церковь она есть София. «Деву воспети дерзаю, еяже девственную душу Церковь Свою божественную наректл еси, и как воплощения ради Слова Твоего Софию Премудрость Божию именовал еси» читаем мы в службе Софии. И в ней же есть такое пояснение: «Стиховна и прочая писана празднеству Успения Пресвятыя Богородицы, понеже

Она есть Церковь одушевленная Премудрости и Слову Божию, София именуемая».

Идея Богоматери-Церкви-Софии полностью удовлетворяет всечеловеческому стремлению ощутить софийное единство мира, и в этой части письма большая заслуга о. Павла.

Все другие аспекты Софии, приводимые им: Идеальная Личность Твари, Ангел-Хранитель твари, Великий Корень целокупной твари («Перво-материал» в статье «Символика цветов») и другие, — или повторяют идею предсуществующей Церкви, или же являются, как говорил в таких случаях епископ Феофан Затворник, «слишком утонченными».

Об учении о Софии Вл. Соловьева о. Павел отзывается в общем неблагоприятно, но влияние этого учения на него несомненно. «То, о чем учил Соловьев — пишет Флоренский — примыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству» (стр. 775). Какая-то фамильярность Соловьева по отношению к «Мировой Душе», отраженная и в его стихах и в письме его, приводимом на стр. 331 «Столпа», конечно, производит тяжелое впечатление и Флоренский хочет уйти от этого уклона и основать свою теорию Софии на учении Афанасия Вел. «Догмат единосущия Троицы — пишет он — идея обожения плоти, требования аскетизма, чаяние Духа Утешителя и признание за тварью премирного нетленного значения, — таковы лейтмотивы догматической системы Афанасия. На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга» (стр. 349). Из слов св. Афанасия видно, что им действительно утверждалось до-мирное и нетленное бытие твари, какое-то предсуществование ее в недрах Божиих. Созерцание святого Отца можно понимать как «Человеческое Естество Христа, как Тело Его, как Церковь, как Сторону тварного мира, обращенную к вечности» (стр. 344). Но, во-первых, из этих имен и аспектов созерцания до-мирного бытия твари видно, что все они сводятся к одному — к Церкви, а, во-вторых, св. Афана-

сий на этом и заканчивает свое созерцание, не делая попытки к проникновению в существо созерцаемого, не пытаясь утвердить отдельность до-мирного бытия Церкви. Ее до-мирное бытие — тайна Тела Христова и Недр Божиих, недоступная нашей мере познания. Тем самым, тогда не возникает возможности уклонов в «четвертую ипостась», хотя Флоренский твердо подчеркивает ее тварность. Мыслить о Софии мы можем, мне кажется, только «яко зерцалом в гадании», а всякая попытка насильственной метафизической ясности в ее образе, дерзость поставления ее «лицом к лицу» — приводит только к мистическому фантазерству и уводит, — а это самое главное — от практики христианства.

«Не мудрствуйте, — говорит апостол — больше, нежели подобает мудрствовать». (Рим. 12). И св. Иоанн Златоуст предупреждает о «неуместной пытливости умствования».

Софии ставились храмы, писались иконы, составлялись службы с празднованием одновременно с Богоматерью. Через это мы имеем ее как Символ горнего, как Небесную Церковь. Но Божественные символы это не метафизические ребусы, которые надо разгадывать, да еще с помощью «специалистов по Софии», как это делал Вл. Соловьев по его собственному признанию (стр. 331 «Столпа»). Около них надо молчать и очищать сердце, как и сам. о. Павел пишет: «по мере очищения сердца нашего, схематический характер символов все более уплотняется в реалистический» (стр. 678).

Точно чувствуя опасность схематизма и мало-убедительность обще-теософских аспектов созерцания Софии, он большую часть этого письма занимает материалами об иконах и храмах Софии и материалами о почитании и жизни Богоматери, о «Ее непонятном превосходстве пред всем Божиим творением» (эти слова Хомякова он приводит в тексте этого письма).

Старец Флоренского — о. Исидор говорил, что земное рождение Церкви было на Голгофе — в истечении крови и воды из прободенного ребра. Этот же момент

связывался им с получением раны в сердце Богоматери. Образы Богоматери в Церкви сливаются в непорочном теле Божием, в осуществленном Воплощении Божества. «Богоматерь объединила в себе Церковь» — писал Флоренский в статье «Земной путь Богоматери». Через образ Богоматери мы восходим к Образу Софии, от земной, святой и непорочной Церкви Божией восходим к Церкви небесной, ибо обе они — едино.

Мы должны с великой осторожностью касаться Святыни и говорить о ней. Мы можем многого не понимать, не за это с нас взыщется, а за небрежение, которое может быть двояким. Я имею в данном случае в виду критику и осуждение софианства Булгакова со стороны митр. Сергия и, главным образом, В. Лосского, хотя это и не относится прямо к Флоренскому. Эта критика во многом справедлива, но при этом страшен факт высокомерного и небрежного прохождения мимо самой идеи Софии, пусть и неправильно толкуемой Булгаковым. Да и положительная часть этой критики перестает быть надежной после фразы м. Сергия: «С точки зрения намерений или желаний Божиих, падение человека и вызванное им **вочеловечение Сына Божия** можно назвать **случайностью**». Как бы ни смягчала первая часть фразы смысла второй, и как бы «тонко» ни объяснял Лосский понятие случайности, — все равно «случайность Голгофы» звучит кощунственно, особенно после слов об «Агнце», закланном от создания мира» (Ап. 13-8) или о «Непорочном и чистом Агнце, предназначенном еще прежде создания мира» (I, П, 1-19).

Такой трезво мыслящий и глубоко православный человек, весь полный богословским наследством Хомякова — Ф. Д. Самарин писал Флоренскому: «Учение (о Софии) не есть создание философского умозрения, а плод живого церковного сознания» («Письма» — «Бог. Вест., 1917, № 4). Это церковное сознание, несмотря на храмы и иконы Софии, еще только начинает брезжить, оно может быть так и останется больше пред-

чувствием. Но мы должны беречь в себе это предчувствие знания, как сокровище, остерегаясь, с одной стороны, прежде-временных метафизических домыслов, а, с другой стороны, отрицания его возможности с позиций какого-то тяжелого и безнадежного семинаризма мышления, в который впадает в критике Булгакова и В. Лосский.

К «предназначенности» или предвечности жертвы Агнца восходит молитва Иисусова — молитвенное созерцание Отцов. «Сие Имя спасительное — Иисус — пишет св. Дмитрий Ростовский — прежде всех век в Тройческом Совете **было предуготовано**» (Ч.-Минеи I янв.). Молитвенное же созерцание Отцов и есть мистическое богословие Церкви.

В своей проповеди Софии-Церкви о. Павел не был одинок даже и в среде Духовной Академии. Из числа ее выдающихся ученых этого времени можно указать на проф. И. В. Попова, писавшего в «Лекциях по Патрологии», что «Церковь как замысел Божий, конечно предсуществовала в мысли Божией». В одном письме о. Павла к Ф. Д. Самарину (1912 г.) есть такое место: «А. П .Голубцов, проф. нашей Академии, говаривал мне, что в древности все нынешние Успенские и Благовещенские храмы были храмами Софийными» т. е., иначе говоря, посвящение храма Богородице-Церкви было одновременно и посвящением его Софии.

Близок к Флоренскому был и проф. С. С. Глаголев, писавший в своем отзыве о его работе: «Можно многое оспаривать и даже отрицать в сочинении о Павла, но это не колеблет исключительного значения этой исключительной книги». Из более позднего времени можно отметить, что и критически относящийся к Флоренскому прот. В. Зеньковский считает, что заслуга его именно в постановке проблемы софийности мира, живого единства космоса. «Корня целокупной твари».

Флоренский пишет об апокалипсическом моменте идеи и иконы Софии (стр. 382 и 769). В связи с этим вспоминается определение, данное еще в 1903 году

Андреем Белым «трем апокалиптикам», вспоминается книжка о. Павла 1909 года о старце Исидоре, полная апокалипсического настроения. И в 10-м пункте программы «Христианского братства борьбы», в центре которого стояли те же «апокалиптики» — Свенцицкий, Эрн и Флоренский — мы читаем: «Пришло время сознательно послужить этому приближению (запредельной цели человечества). Ибо «время близко», — мы вступаем в окончательный апокалипсический период всемирной истории. Об этом говорил уже Достоевский. Об этом недавно во всеуслышание сказал Вл. Соловьев» (4).

Очевидно познание Софии, как Церкви и Богоматери, как Церкви промыслительно открыто нашей эпохе. Чем ближе конец истории, тем все яснее выступает, говоря словами о. Павла, «как снежная вершина из сизой утренней мглы «Столп и Утверждение Истины» — Церковь Божия.

12.

«ДРУЖБА»

В статье «Троице-Сергиева Лавра в России» Флоренский писал: «Преп. Сергий строит Храм Пресвятой Троицы, чтобы постоянным взиранием на него» — по выражению жизнеописателя Преподобного — «побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира». Это писалось в 1919 году, но как будто особенно для нас, живущих в 60-х годах. Все меньше людей, «взирающих» на храм Пресвятой Троицы, все страшнее раздельность человечества. Но, тем самым, еще более нужнейшим делается всякая правда о Церкви. Ведь, как писал о. Павел в другой статье, «только Триединица есть в собственном и окончательном смысле единство и множество» («Смысл идеализма»). Только в Церкви тела Христова единство множества людей становится действительностью — единством благодатной дружбы.

Приведя в десятом письме к стенам Вечной Церкви-Софии — о. Павел задает вопрос: при каких же духовных условиях возможно утвердить себя на этом «Столпе и Утверждении Истины», — и отвечает: «дружба, как таинственное рождение «Ты», есть та среда, в которой начинается откровение Истины».

Свою книгу о Церкви о. Павел, можно сказать, заканчивает письмом о Дружбе, раскрывая в нем существо соборности Церкви, — единосущность ее людей в любви, преодоление в ней «ненавистной раздельности мира». В Церковь мы входим или ее достигаем только

в преодолении своей обособленности, «отдельности», неприязни и одиночества. Церковь есть единство учеников Христовых, единство множественности, множества людей, собора людей. Церковь и есть «Соборное Существо», как замечательно называет ее о. Павел в статье «Смысл идеализма», и в ней же приводит слова архиепископа Солунского Николая Кавасилы (14 век) о «видении» Церкви, как единого богочеловеческого организма. «Если бы кто мог увидеть Церковь Христову — пишет Николай Кавасила, этот «авторитетный толкователь церковных тайнодействий — в том самом виде, как она соединена с Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем иным, как только телом Господним».

Именно к этому видению или познанию Церкви ведет и весь смысл двенадцатого письма.

«Та духовная деятельность — пишет о. Павел в этом письме — которой и посредством которой дается ведение Столпа Истины, есть любовь. Это — любовь благодатная . . . Нужно еще достичь ее долгим подвигом. Чтобы стремиться к ней, нужно получить начальный толчок. . . Толчком таким бывает . . . (тоже) любовь . . . Эта любовь есть не то, что та, и, вместе, **предвосхищение той,** ожидаемой. Любовь дает встряску целому составу человека, и после этой встряски, этого «землетрясения души», он может искать. Любовь приоткрывает ему двери горных миров» (стр. 395). Эту «первоначальную» любовь Флоренский называет греческим словом «филия» — «любовь-дружба».

Прежде всего важно то, что он, в полном соответствии с учением Отцов, утверждает любовь как «начальный толчок» духовной жизни, как «источник веры» (Иоанн Лествичник), как основание роста и любви совершенной (он ее называет «благодатной»). Причем им уточняется, что это не «вообще» любовь, а любовь конкретно-личная, такая, которая делается нам более понятной через идею дружбы. Эта личная конкретность любовь и делается — как пишет он — «мостом к небу».

Кроме «любви-филии» в христианстве — говорит он — есть еще «любовь-агапэ», любовь вселенская, любовь братства всех людей. «Обе стороны церковной жизни — говорит он далее — сторона агапическая и сторона филическая — братство и дружество — во многом протекают параллельно. В точках высшей многозначительности братство и дружество стремятся даже и совсем слиться; это и понятно, ибо приобщение ко Христу через таинство Св. Евхаристии есть источник всякой духовности. Но тем не менее — они не сводимы друг на друга. Для христианина всякий человек — ближний, но вовсе не всякий — друг».

Флоренский справедливо называет «приобщение ко Христу в таинстве Св. Евхаристии», «точкой высшей многозначительности», в которой «братство и дружество (агапэ и филия) стремятся совсем слиться». Но это приобщение и устремленность к нему и есть существо христианства, тот центр, к которому тянутся все его радиусы, и чем они ближе к нему, тем ближе друг к другу. Это есть духовная норма церковного бытия и, поскольку мы говорим о норме, а не об ушедшей от нее действительности, постольку мы можем утверждать, что внутри Тела Христова, или иначе говоря, при истинном пребывании в Церкви — любовь людей друг к другу будет всегда «в точке внешней многозначительности», т. е. братская или «агапическая любовь» будет всегда и любовью-дружбой, поскольку здесь любовь внутри Того, Кто сказал — «вы други Мои». Я уже не называю Вас рабами. Но Я назвал вас други». «Други» к Нему могут ли не быть «други» между собой? «От покаяния к Тебе пришедшия вся в лице Твоих другов вчинил еси, един и сый благословенный, всегда, ныне и в бесконечные веки. Аминь» (молитва перед Причастием). Тут очевидность любви-дружества внутри Тела Христова. «Любовь к ближнему» есть любовь ко всякому человеку, в том числе и совершенно вне этого Тела, вне Церкви стоящему. Когда эта любовь встречает внутри Церкви ответную любовь «единоверца», едино-душного

блага, едино-духовного во Христе, едино-дружного во Христе, — она становится любовью-дружбой, так как обретает через Христа единосущное единство — свое полное раскрытие. Соборность Церкви и есть единосущность людей в Боге.

«Община христианина — пишет Флоренский — (имеет) дружественную, «филическую» структуру... Предел дробления (общины) не человеческий атом, но общинная молекула, — пара друзей... Это новая антиномия: личность-двòица. С одной стороны, отдельная личность в христианстве — все: но с другой — она нечто лишь там, где «двое или трое». «Двое или трое» есть нечто качественно высшее, нежели один. Абсолютно ценною личность может быть не иначе, как в абсолютно-ценном общении. «Двое» не есть «один да один», но нечто по существу большее и могучее. — «Двое — это новое соединение химии духа, когда «один да один», преобразуются качественно и образуют «третье»... — «Опять таки воистину говорю вам, что если бы двое из вас согласились бы на земле о всяком деле, — чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного. Где, ведь, собраны двое или трое в Мое Имя, там Я есмь посреди них» (Мф. 18-19, 20). Почему же так? А потому (пишет Флоренский), что собранность двух или трех во имя Христово, совхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы, — претворяет их в новую духовную сущность, делает из двух частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви, воцерковляет их» (стр. 421).

В молитвенной практике нашей современности есть «молитва по соглашению» — молитва «двух» об едином для них деле. Приведу ее текст для незнающих:

«Господи Боже мой, Иисусе Христе. Ты пречистыми устами Своими сказал: «когда двое на земле согласятся просить о всяком деле, — дано будет им Отцом Моим Небесным, ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». Непреложны Твои слова, Господи,

милосердие Твое бесприкладно и человеколюбию Твоему нет конца. Молим Тя, Боже наш, даруй нам (имена просящих), согласившимся просить Тя о (предмет молитвы). Но обаче не так, как мы хотим, а как Ты, Господи. Да будет во всем воля Твоя. Аминь».

«Свойство любви — говорит св. Иоанн Златоуст — таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных лиц, а одного человека» (стр. 436). «Иоанн Златоуст — пишет Флоренский, **истолковывает всю христианскую любовь** (т. е. и агапическую, и филическую, по терминологии о. Павла) — **как дружбу.** Друзья — говорит Златоуст — дороже отцов и сыновей, друзья о Христе» (стр. 443). И Флоренский почти соглашается с этим. «Как агапэ к человеку порождает Филию (дружбу) к нему, — пишет он, — так и в дружбе воплощается державная агапэ». Но в то же время ему хочется верить в некое отдельное существование в христианстве любви-дружбы, что, конечно, как правильно заметил Бердяев, является просто выходом за пределы христианской действительности. На те выписки из Отцов, которые приводит Флоренский в подтверждение своей мысли (наиболее сильные есть у Исаака Сирина, которые он не приводит), можно привести столько же, где Отцы не советуют входить ни с кем в особую, нарочитую «отдельную» дружбу. Они это делали из опасения соблазнов и огорчений, связанных с близостью к одному человеку, и из особой ревности о Господе, дружба с Которым может быть забыта через пристрастие к человеку. «Пуст и наг я от Твоея дружбы был» — читаем мы в молитве 10 — кафизмы. «Не ищи друзей на земле, чтобы не было огорчений, а стяжи другом Господа» — пишет один современный нам монах и подвижник, — «если же случится друг, благодари Господа давшего его, но сам утешайся не им, но Господом» (архиеп. Варлаам Ряз.) Друга дает Господь, через Свою Дружбу, и не только — «одного», «на всю жизнь», «исключительного» и «особого», но и всякого, как будто и случайного, встречен-

ного на каких-то дорогах к Христу, и через Христа, сделавшегося незабываемым, неслучайным и неповторимым.

Совершающие литургию священники «в точке о ее высшей многозначительности» — если воспользоваться выражением о. Павла о слиянии агапэ и филии, — целуют друг друга и говорят: «Христос посреди нас и есть и будет». Так бывает и с простыми людьми, или около Чаши, или даже как будто и совсем вдалеке от нее, где-нибудь, может быть, в метро, когда веяние дыхания Христова (снова пользуясь словами о. Павла) вдруг «претворит их в новую духовную сущность, делая из двух частицу Его Тела, из двух таких, которые, может быть, никогда больше не встретятся. Грани между Филией и Агапэ неуловимы. И сам о. Павел пишет, что в Евангелии о личной любви Господа к «другу Лазарю» говорится по гречески то «филия», то «агапэ». То же и в обращении к любимому ученику Иоанну. И даже сам о. Павел приводит, как пример «филии», отношения старца к ученикам, т. е. отношения множественности, а не отдельности. И слова — «вы други Мои» — были обращены ко всем одиннадцати Его слушавшим, давая образ долженствующих отношений всех христиан внутри единой веры и любви.

То, что о. Павел называет «филия» — **дружба** — есть **сердцевина христианской любви**, раскрывающаяся в общении людей внутри святой Церкви.

Любовь едина, как един и непрерывен луч, идущий от великого Солнца, но не одинаково бывает наше приближение к источнику Света. Чем ближе к Нему, тем более единосущности дружбы, тем более осуществляется — «да двое едино будут». Есть любовь-терпение и есть любовь-радость, они на разных стадиях пути приближения к Единому Центру. Чем ближе к Нему встречаются люди, тем ближе делаются они из просто «ближних» — со-таинниками благодати, тем все более они входят в Церковь, которая и есть преодоление раздельности людей, — Единство великого мно-

жества. В одиннадцатом письме имеет для нас значение не терминологическая часть, т. е. не попытка как-то выделить филию, а раскрытие нам этого сердцевидного существа христианской любви, в подтверждение приведенных в письме слов св. Иоанна Златоуста. Колумб, ища морской путь в Индию, открыл, как известно, неожиданно для себя новый материк, Флоренский, и, ошибаясь в теоретической надстройке, открывает нам существо соборности Церкви. Он опускает шлагбаум перед нашим возможным устремлением «вообще» в любовь, в альтруистическую неопределенность и ведет в «тесноту» «малой церкви», «двух» с любым «другим», с которым меня соединяет Христос. Кстати, корень слова «другой» — тоже «друг». Этим он определяет духовную клетку великого церковного Тела. «Дружба — пишет он — составляет последнее слово собственно-человеческой стихии церковности» (стр. 443). В письме приводится замечательный аграф — слова Христовы, сохраненные в так называемом «Втором послании Климента Римского»: «Сам Господь, спрошенный как-то: «когда придет Его царство?» — ответил: «Когда будет два-одним, и наружное — как внутреннее, и мужское вместе с женским, не мужским и не женским». «Мне важен — пишет Флоренский — первый член аграфа, т. е. указание на доведенную до конца дружбу».

В. Эрн — друг Флоренского — говорит: «Божьего в людях мы почти не видим. Бессмертного существа их не чувствуем. Мы живем с человеком долгие годы, но ни разу лик его не просияет для нас вечностью» (27).

«Сияние вечности» — этот живой нимб благодати — ощущают люди друг над другом, когда они действительно, а не на словах, входят в святыню Христову. Люди более совершенные наверно видят его — этот нимб — над каждым человеком — и верным и неверным — и без «встречи» с этим человеком как только видение в нем образа Божия, и тогда каждый становится им другим, и не зная того, или даже не желая

того, может быть даже противоборствуя тому. Господь сказал Иуде уже в Гефсимании: «друг, зачем ты пришел?», и мы никак не можем воспринять это обращение как вежливую словесность: Господь в этом слове взывал в последний раз к угасающему во тьме ненависти святому лику Своего апостола.

Аграф, приводимый Флоренским, говорит о времени конца истории. Во все времена соединение «двух или трех» во имя Христово будет Церковью, если только, конечно, это соединение является не следствием сектантского противопоставления себя вселенской Церкви, а встречей в пустыне мира. Но очевидно в последние времена это знание о «двух» будет особенно важно и соединение этих «двух» именем Христовым будет тогда наиболее действенно. Но в этом ли тогда откроется окончательное и познание и созревание Церкви? От первохристианства идут к нам эти слова «Где Иисус Христос, так и вселенская Церковь» (св. Игнатий Богоносец), а Он там, «где двое или трое собраны во имя Его».

***

Встречи моего отца с о. Павлом были довольно редки, но я хорошо помню какую-то особенную улыбку отца, когда он говорил о нем. Мне передавали, что близкий отцу человек и такой же как он почитатель Хомякова — Федор Дмитриевич Самарин, был взволнован явлением Флоренского и как нового мыслителя и как личности, и говорил, что «такого у нас еще не было», воспринимая его как некое новое средоточие в «золотой цепи русской мысли».

Вот в улыбке отца и было это — одобрение, удивление и радость. Помню, я иду с отцом по Никольскому переулку и говорю ему, что, как я слышал, Флоренский так объясняет слова панихиды — «надгробное

рыдание творяще песнь»: надгробное рыдание мы претворяем в песнь торжествующей победы». И я помню, как радостно просветлело лицо отца: «да, да, как это он верно сказал». Флоренский умел открывать золото в совершенно стертых веками монетах, считающихся медными. Для меня лично этот разговор имел особое значение: он был осенью 1918 года — месяца за три до смерти отца. Флоренский один из первых священников пришел к нам в дом после смерти отца и служил панихиду. Я помню его сутулящуюся фигуру в ризе у гроба, его тихий голос, произносящий «Боже духов и всякия плоти» . . .

Первый раз в жизни я увидел его еще до выхода его большой книги, но уже после принятия священства, наверно в 1911 или 12-м году. Отец, бравший меня в Оптину к монахам, взял и в Посад к Флоренскому. Он тогда жил еще на Штатной, за Лаврой. Смутно помню их разговор о какой-то евгенике, потом о Бердяеве. Я оживился, кажется, только за ужином, за которым, помню, было красное виноградное вино в стаканчиках, и в том, как оно подавалось, чувствовался какой-то ежедневный строгий обиход и что-то не от нашей истории. Керосиновая лампа освещала стол. После ужина о. Павел пошел провожать отца в Лаврскую гостиницу. Была зима, но ночь была не морозная. Мы шли по пустой улице, под горку, мимо маленьких посадских домиков, на громадные и ясные контуры Лавры. Кругом были снега и тишина той, такой далекой теперь России, России детства. У моста, я помню, до меня дошли обрывки из разговора: сначала о темных силах, которые рвутся в Россию (это было начало распутинского периода), а потом — о символике цветов на иконах Богоматери. Шесть-семь лет спустя, уже в 1918-19 году, когда в Лавре сняли золотую Годуновскую ризу, чтобы открыть Рублевскую Троицу, и тихие краски божественного творения засияли миру огнями Невечернего света, света божественного Триединства — я вспомнил этот второй отрывок разговора о красках Бла-

говещения, как ночное предоборучение, как напутствие радости на всю жизнь.

«В непогоде так» — была подпись под одной из виньеток-эпиграфов книги. Таким и остался он в моей памяти.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Флоренский открыл какое-то окно и на наше религиозное мышление повеяло воздухом горнего мира. Живая вера живой души толкнула нас на путь опытного богопознания. В «Символике цветов» он писал: «Бог есть свет», и это не в смысле нравоучительном, а как суждение восприятия, духовного, но конкретного, непосредственного восприятия славы Божией». Из области духовной аллегории он ведет мысль в действительность ощущения божественного мира, в единосущность с Истиной, в единосущность веры и жизни.

Овладев всем вооружением научной и философской мысли, он вдруг как-то так повернул всю эту великую машину, что, казалось, она стоит покорно и радостно перед открытой дверью истинного познания «природы вещей». Этот «поворот» есть воцерковление нашей мысли, возвращение запуганной, сбитой с толку и обедневшей мысли к сокровищницам благодатного знания.

Отвергая рационализм школьного богословия, которое характеризуется прежде всего отрывом мысли от жизни или разговорами о духовном без жизни в духовном, — он зовет к подвигу борьбы с Сомнением и Грехом, для достижения через этот подвиг Света истины, для стяжания благодати Утешителя и любви Триединства. В статье еще 1909 года он писал: «Религия не рассуждение о божественных вещах, а принятие божественного в свое существо» (Сборник «О религии»). **Об этом принятии в себя божественного мира** опытно учили святые Церкви. Поэтому он открыл для многих учение духоносных подвижников и, вслед за ним, и мы почувствовали нетленную красоту просветленной твари,

этого «вечного чуда Божия», обрадовались может быть первый раз в жизни, узнав, что есть в темноте истории, и всегда будет — Непорочная Церковь Божия — София.

Те лица, которые действительно живут сокровенной жизнью этой Церкви, не имеют нужды в учительстве Флоренского. Сама благодать просвещает их ум и сердце. Но много ли мы знаем таких людей, особенно среди интеллигенции? Для нее работы о. Павла и сейчас могут быть «**введением в Церковь**». «Кто я, чтобы писать о духовном?... И если я все-таки придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, пока не будет прямого питания из рук Матери» — пишет он в Предисловии.

Ошибки или недостатки Флоренского очевидны, но они могут быть и не замечены: его некоторое уклонение в мистическую рассудочность, остатки в нем «нового религиозного сознания» Мережковского, есть научная перенасыщенность. Всякий человек должен оцениваться не по ошибкам и грехам, а по какому-то своему духовному итогу. Корабль, идущий в море, расценивается по правильности своего общего курса, которым он следует к пристани. Если этот курс правильный, то мы одобряем корабль, мы любуемся им, совершенно не считаясь с тем, что может быть были моменты, когда он уклонялся с пути.

В последний раз я видел о. Павла уже во сне. Это было в Сибири, наверно в 47 году, в те дни, когда и ко мне, как когда-то к нему, приходила «смерть вторая». Это было для меня время одиночества и ужаса. И все разрешилось после этого сна. Я увидел своего отца и о. Павла, сидящими в алтаре богородичного придела нашей Плотниковской церкви на Арбате за маленьким церковным столиком. Они мне ничего не говорили, только отец показал мне на свое горло, как будто оно только что болело и зажило, и протянул мне со столика лекарственный пузырек, на этикетке которого я прочел написанное одно слово: «терпение». Два ближайших

мне духовно человека пришли и сказали, что прошлого нет, — что они не в прошлом, а в настоящем и будущем, что надо все больше жить тем миром, в котором живут они.

Пр. Федор Студит пишет: «Чада! Да Осияет вас свет неложного разума и любовь Божия да отлучит вас от мира . . . Никто из вас не лишится той благой части, которую получили прежде усопшие братья; потому что и мы все туда пойдем, познаем один другого, иного рода познанием, и увидим друг друга» (28).

В 1905 году, на второй день Пасхи Флоренский, тогда еще студент, кажется, второго курса Московской Духовной Академии, сказал слово в Академическом храме — «Начальник жизни». Оно оканчивалось словами о всеобщем Воскресении:

«Одухотворенные встретятся близкие и любящие; обнимутся после многолетней разлуки, и не смогут наглядеться в глаза друг другу, пожимая руки с детской улыбкой, молча. Будут в общении с Христом Господом, Которого не «видев любят» — светлой радостью Которого радуемся мы в предчувствии. И не будет уже ничего нечистого в тот великий праздник Восстания милых, в Великую Пасху. Ей, Господи, гряди! Аминь!»

Москва

ПРИМЕЧАНИЯ

1. А. Белый. «Начало века» М–Л., 1933, стр. 131-132, и далее о Флоренском: 263, 270, 271, 272, 273, 274.
2. Критика отвлеченных начал, гл. 21.
3. Еп. ФЕДОР, «О духовной Истине», С-П, 1914.
4. Еженедельник «ВЕК». 1907. № 12, в статье св. К. Аггева. Речь В. Свенцицкого, «Век», 1907, № 2. О привлеч. к суд. ответственности. «Век», 1906, № 7. В этом же 1906 году и Флоренский напечатал «Вопль крови».
5. Н. Лосский считает, что Флоренский «блестяще связывает главный вопрос философии — вопрос об истине и ее познании (т.е. гносеологич. последование) с догматом о Троице».
6. «Беседы и Слова», изд. 4. 1904 г., стр. 100, 101, 126, 141, 150, 265, 418, 419.
7. «Век». 1907, № 9 и № 13.
8. М. А. Новоселов «Забытый путь опытного богопознания» Изд. 3-е М., 1912, стр. 72, 73, 74, 83, 91.
9. «Творения», изд. СПБ, Д-Ак. 1898, т. I, стр. 146, 147, 504, 510, 511, 512, 514, 539, 541.
10. Евсевий. Церковная история. СПБ, 1848, кн. 6-я, стр. 380-1.

10-а. При защите книги на степень магистра он говорил: При изучении религии возникают *два* вопроса: *во-первых,* насколько спасительна данная система переживаний и действований? И, *во-вторых,* как делается эта система переживаний и действований спасительна именно *для меня,* поскольку я убедился в ее спасительности вообще». Ответ на первый вопрос он относит к «теодицеи», которой и посвящен «Столп», а второй к «антроподицеи», и, хотя и оговаривается, что они только методологически могут рассматриваться порознь, но считает необходимым это условное подразделение совершить. *Во второй части* своей работы, как он пишет, «все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического».

11. «О цели христианской жизни», стр. 12.
12. Добротолюбие, т. 3. «Аскет. твор. св. Отцов» — Каллист Катаф. «О божественном единении», Казань, 1898, стр. 100.
13. Добротолюбие, т. 5, изд. 1889, стр. 64.
14. «Руководство к духовной жизни», 1883, ответ. 136.

15. Волжский А. «Жизнь Достоевского», «Вопр. религии», вып. 1, 1908, стр. 178-205.
16. Вся эта молитва по сирийской рукописи конца 4-го века такая: «Мы просим Тебя, Господи, чтобы Ты ниспослал Своего Святого Духа, *Свидетеля страданий* Господа Иисуса, на эту жертву, для того, чтобы этот хлеб пресуществился в тело Твоего Христа, и эта Чаша в кровь Твоего Христа».
17. Трубецкой Е. Н. «Свет фаворский и преображение ума», «Рус. мысль», 1914. Май.
17а. «Слово на Христово Воскресение». Прибавл. к Церк. Вед. 1900, № 15-16.
18. Радлов З. «Очерк истории русской философии», Петр. 1920.
19. «Золото в лазури», М. 1904, стр. 251.
20. «Богослов. энциклопедия», под рек. проф. Лопухина, т. 4-й, стр. 623, 625, 631, 640 и 1084.
22. На стр. 765 «Столпа» указан ее год — «1906».
23. «Церковское Обновление», 1907, № 11.
24. Цит. по проф. Болотову В. В. Лекции по истории древней Церкви, т. 3-й, СПБ, 1910, стр. 18 и далее.
25. «О граде Божием», 20, гл. 9.
26. Недавно один старый плотник рассказал мне историю своей потери веры. Он должен был бы, как Флоренский, встретить своего Исидора, увидеть Камень, и на нем Церковь, но он не встретил ничего, кроме формы. Это так характерно, так страшно, и в глазах его была такая кроткая скорбь одиночества и непонимания, что я не могу не передать его рассказа, причем именно буквально. «Я не против веры — говорил он мне. — Верь, кому хочется. У меня отец пьяница был, но справедливый. В прошлом году, на Пасху, купил он четвертинку, пошел на кладбище и всю ее на могилу вылил: пей, старик, не жалко... Я и попу прислуживал, когда мальчишкой был, кадило раздувал, на колокольне звонил: зимой холодно было, темно, а летом повадно... Я честный был: церковь мету, пятачек найду и на ящик положу. А староста из ящика горстями брал. Поп работяга был, а меня любил потому, что я во всем слушался и всю форму чтил. Вот на исповеди положено говорить: «грешен, батюшка, — я так всегда и говорил. Он меня спросит: «девок таскал?» — «Грешен, батюшка». А я и не таскал. Вот и понимай зачем это? А ничего не скажешь: форма... Он меня яблоками кормил, а все, «бывало, сомневался: не беру ли я, крадучи?.. Насчет веры у меня сомнение зашло в голодовку. Топить было нечем, холод. Он и говорит: «неси, Васька, иконы». А они на чердаке век стояли, громадные. Я их снес, да как топором ударил, мне вроде что-то отрезало».
27. «Что делать», «Вопросы религии», вып. 2, 1908, стр. 80.

28. Пр. Феодор Студит. Огласит. поучения и завещание. Калуга, 1896, стр. 42. Изд. Опт. П.
29. Воскресное чтение. 19 июня 1849 г. № 12, стр, 126. (Издание Киев. Дух. Академии). О втором послании к Коринф. св. Климента Рим. Здесь говорится так: «Послание сие по внутреннему характеру и содержанию своему, достойно имени, под которым оно известно, и принадлежит, без сомнения, к веку Апостольскому».
30. Прот. П. Смирнов. «Из учения о Церкви». Прибавл. к «Церковн. Ведомостям«, изд. при Свят. Правосл. Синоде. 1901, № 46.
31. Пр. Феодор Студит. «Похвала великому апостолу и евангелисту Иоанну», Прибав. к «Церк. Вед.« 1899, № 38. Авва Евагрий Добротолюбие, т. I, изд. 1908 г., стр. 608. Св. Иоанн Златоуст, «Творения», т. I, СПБ, 1898, стр. 597. Св. Игнатий Богоносец, перевод под ред. Преображенского, СПБ — 1895, «К Ефесянам» гл. 9.

———

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Работы напечатанные при жизни автора

1. О суеверии и чуде. «Новый путь», 1903 г. № 8.
2. Об одной предпосылке мировоззрения. «Весы», 1904, № 9.
3. О символах бесконечности. «Новый путь» 1904, № 9.
4. Спиритизм как антихристианство. «Новый путь», 1904, № 3.
5. И. Кант. «Физическая монадология». Перевод со вступ. статьей, Серг. Посад. 1905 («Богослов. Вестник». 1905, № 9).
6. Вопль крови. М. 1906.
7. Руд. Зом. «Церковный строй». Перевод (совм. с А. Петровск. М. 1906).
8. О типах возрастания. С-П 1906 («Бог. Вест., 1906, № 7).
9. «К почести высшего звания». «Вопросы религии». М. 1906, вып. I.
10. Предисловие к работе А. Ельчанинова «Мистицизм М. М Сперанского», «Бог. Вест.» 1906, т. I.
11. Антоний романа и Антоний предания. С.-П. 1907 («Бог. Вест». 1907, № 1).
12. Вопросы религиозного самопознания, С-П. 1907 («Христианин», 1907).
13. Начальник жизни. С-П. 1907 («Христианин», 1907, № 4, стр. 705-709.
14. Радость на веки. С-П. 1907 («Христианин», 1907, № 2).
15. Догматизм и догматика. Болгарский журн. «Христианска мисль», 1907.
16. Стихотворения. «Христианин», 1907, № 1.
17. Молитва пр. Симеона Н.Б. к Духу Святому. Пер. «Христианин», 1907, № 2.
18. Плач Богоматери. Предисл. к Канону. «Христианин», 1907, № 3.
19. «В вечной лазури» Сборн. стихов. С-П, 1907 г.
20. Фаллический памятник Котаховского монастыря. «Живая старина». 1908, № 1 и СПБ 1908.
21. Пробная лекция, читан. в общ. собр. Сов. МДА 17 сент. 1908 г. Космологические антиномии Канта. СПБ. 1909 («Бог. Вест.» 1909, № 4.

21.а. Космологические антиномии Имануила Канта. С приложе-

нием экскурса об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909.
22. Общечеловеческие корни идеализма. С-П. 1909 г. («Бог. Вест.», 1909, №№ 2 и 3).
23. Соль земли, то есть сказание жизни старца Исидора. С-П. 1909, («Христианин», 1908-9).
24. Рецензии на «Начатки рус. грамматики» А. Ветухова. «Бог. Вест.» 1909, № 5.
25. Глава «Православие» в сборнике «История религии» под ред. Ельчанинова. М., 1909 (совместно с А. Е. Ельчаниновым).
26. Собрание частушек Костром. губ. Вступ. ст., Кострома, 1909 и 1910 гг.
26а. Собрание частушек Нерехтского уезда. Кострома, 1912.
27. Пращуры любомудрия. «Бог. Вест.», 1910, т. I.
28. Лекции и беседы «Вместо предислов. к курсу лекций». «Бог. Вест.», 1910, Апрель.
29. Издание «Службы Софии Премудрости Божией», Серг. Лавра, 1912 оттиск «Бог. Вест.», 1912, № 2.
30. «Архиепископ Никон — распространитель ереси». М. 1913, изд. 2. Авторство статьи «Архиепископ Никон — распространитель ереси» указано самим Флоренским, как его, кажется, в «Мним. геометрии». Поэтому примечание на стр. 79 «Материалов к почитанию имени Божия», приписывающее статью М. А. Новоселову, надо отнести или к недоразумению или за счет тактических соображений того времени.
31. Предисловие к книге Иеросх. Антония Булатовича. «Апология веры во имя Божие», М. 1913.
32. Рецензия на «Курс теорет. и прак. арифметики» Таннера. «Бог. Вест.», 1913, стр. 864.
33. Пределы гносеологии. С-П, 1913 («Бог. Вест.», 1913, 51).
34. «Напластования эгейской культуры». «Бог. Вест.», 1913, т. 2.
35. «Письма прот. В. Амфитеатрова к Машкиным». Примечания к ним. С-П. 1914.
36. Столп и Утверждение Истины. М. 1914, изд. «Путь». Первые неполн. публик.: 1) «Вопросы религии» вып. 2, 1908 г., 2) «Бог. Вест.», 1911, № 1 и 3 — письмо «Дружба», 3) «Бог. Вест.» 1911, № 5, 7 и 8 — письмо «София», 4) «О духовн. Истине» М. 1912.
37. Вступ. слово перед защитой диссертации. С-П, 1914, 15 стр.
38. Смысл идеализма. С-П. 1914 («Юбил. сбор.» М.Д. Акад., т. 2).
39. По поводу книги В. М. Соловьева «Научный атеизм», «Бог. Вест.» 1915, № 6.
40. «Не восхищение непщева». С.-П, 1915 («Бог. Вест.», 1915, т. 2 или № 7, 8).
41. Рене де Клерже. Математическое доказательство необходимости бытия Божия. Перевод с франц. под ред. св. П. Флоренского, С-П. 1915.

42. Примечания к письмам профессоров М. Д. Академии к А. А. Лебедеву. «Бог. Вест.», 1916, т. 3, стр. 490.
43. Около Хомякова. С-П, 1916 («Бог. Вест.» 1916, № 7, 8).
44. Приведение чисел. С-П. 1916 («Бог. Вест.» 1916, № 6, июнь).
45. К биографии Н. И. Надеждина. «Бог. Вест.» 1916, № 2.
46. Некролог Ф. Д. Самарина. «Бог. Вест.», 1916, т. 3, стр. 583.
46-б Памяти Ф. Д. Самарина (†1916). Серг. Пос., 1917.
47. Прим. к письмам Ф. Самарина к П. Флоренскому «Бог. Вест». 1917, № 4.
48. Примечания к письмам арх. Федора (Бухарева). С-П, 1917, («Бог. Вест.», 1917).
49. Первые шаги философии (Пращуры любомудрия и напластования эгейской культуры), С-П, 1917.
50. Памяти В. Ф. Эрна. «Христ. Мысль», 1917, № 11-12.
51. Данные к жизнеописанию арх. Серапиона (Машкина). С-П, 1917 («Бог. Вест.» 1917, т. I).
52. Земной путь Богоматери. «Возрождение», 1917, № 10.
53. Троице-Сергиева Лавра и Россия. В Сборнике «Троице-Серг. Лавра», С-П, 1919.
54. Вычисление электрического градиента на витках обмотки трансформатора. «Бюллет. Техн. Отд. Главэлектро», Серия 4. Шапирогр. изд. М. 1921.
55. Храмовое действо, как синтез искусств. «Маковец« 1922, № 1.
56. Небесные знамения. «Маковец», 1922, № 2.
57. Опись панагий Троице-Сергиевой Лавры XII-XIX вв. Вступ. статья (1923). Сергиевский историко-художественный музей.
58. Ультра-микроскоп со сдвигом. «Вестн. инженеров». 1922, № 4.
59. О мнимостях в геометрии. М. 1922. Изд. «Поморье».
60. Математический расчет электрических трансформаторов. 1922.
60-а Символическое описание. Сб. «Феникс» кн. I, изд. Кострома, 1922, стр. 80-94.
61. Число как форма. М. 1923.
62. Диэлектрики и их техническое применение. М. 1924, т. I.
63. Предисловие к «Запискам петрушечника» Ефимовых. 1924.
64. Амвросий-Троицкий-резчик XV века (Совместно с Ю. А. Олсуфьевым) С-П. 1927. Изд. Гос. Серг. Ист. худ. музея.
65. Пористость изоляторного фарфора. Работы лаборатории испытания материалов. Всес. электро-тех. ин-т, под ред. проф. П. Флоренского. М. 1927.
66. Статьи в Большой Сов. технической энциклопедии (первое изд. 1927-1936): том I-XVI (1932), всего 124 статьи.
67. Справочник физич., химич. и теплотехнических величин» (1928-1930), том 4, под общей ред. д-ра Риса, проф. Флоренского и инж. Б. Ширинка. Статья «Магнетизм» — перевод под ред. А. Займовского и пр. П. Флоренского.
68. Карболит. Его производство и свойства. Под ред. проф. П.

Флоренского. Техн. упр. ВСНХ. Всес. электротехн. ин-т. Отдел материаловедения, 1928.
69. Дешевый источник ультрафиолетовой радиации (совместно с Воропановым). «Соц. реконстр. и Наука» («Сорена»), 1932, вып. 3.
70. Физика на службе математики. «Сорена», 1932, вып. 4.

Отзывы о сочинениях студентов М. Д. А., помещенные в журналах заседаний совета М. Д. А.

71. Журнал от сент. 1909 г. № 10, стр. 257-272 о сочинении студента Наумова С. «Культ Диониса в Греции».
72. Ж. от июня 1910 г. стр. 201-208 о сочинении Синадского Евгения «Мистико-монист. система философии Карла дю Преля и мистика христианских подвижников».
73. Ж. от сент. 1910 г. № 14, стр. 370-380 — о сочинении Рубинского Сергея: «Логика чистого познания и религ. истина».
74. Ж. от июня 1911 г. № 14, стр. 193-203 о сочинении Гиацинтова Василия «Субъект трансцендентальный и субъект эмпирический».
75. Ж. от июня 1911 г. № 14, стр. 214-234 о сочинении Ильинского Влад. «Природа человека по русским народным воззрениям».
76. Ж. от июня 1911 г. № 14, стр. 325-328 о сочинении Семенова Мих. «Типы современ. оккульт. движения в России».
77. Ж. от мая 1912 г. № 15, стр. 220-226 о сочинении Голованенко Сергея: «Проблема опыта».
78. Там же, стр. 234-238 о соч. Даниловского Ал. «История преподавания философских наук в духовно-учеб. заведениях России».
79. Там же, стр. 245-248 о соч. Епифанова Гр. «Математические науки в русских духовных семинариях 19-го века».
80. Там же, стр. 273-277 о соч. Кургановского Михаила: «Природа в религиозном воззрении русского народа».
81. Там же, стр. 389-393 о соч. Соболева Вл. «Религиозно-философское жизнепонимание Гете».
82. Там же, стр. 412-413 о соч. Титова Ал. «Метафизика смерти в произведениях Тургенева и Достоевского».
83. Там же, стр. 432-434 о соч. Успенского Ив. «Философские воззрения Иннокентия архиеп. Херсонского».
84. Ж. от апреля 1913 г. № 4, стр. 115-120, о соч. Шума Андрея: «Генезис идеи Бога у Льва Толстого».
85. Ж. от июня 1913 г. № 11 (?) стр. 196-198, о соч. Архангельского Алексея: «Типы диссолюционных воззрений в церковной письменности и в светской науке».

86. Там же, стр. 264-265, о соч. Иванова Петра: «Психология религиозных обращений».
87. Ж. от июня 1914 г., стр. 351-355, о соч. Левковского Ал.: «Личная ответственность и социальная закономерность».
88. Там же, стр. 353-360, о соч. Лилеева Констант. «Историко-философская теория пр. Тареева. Роль личности в истории».
89. Там же, стр. 385-389, о соч. Паргаческого Ал. «Вопросы социального характера в посл. ап. Павла.
90. Ж. от июня 1914 г. стр. 403-405, о соч. Подлуцкого Ивана: «Идеи нравственного совершенства и счастья в классической философии и христианском учении».
91. Журн. 1915 г. стр. 168-189 — «Богосл. Вест.», 1916 г. № 3, 4 и 5 о соч. иеромонаха Варнавы (Беляева) «Св. Варсонофий Вел. Его жизнь и учение».
92. Там же, стр. 229-233, «Богосл. Вест.», 1916, № 5, о соч. Десятова Ал.: «Анализ русской литературы последнего времени».
93. Там же, стр. 367-376. «Бог. Вест.», 1916, № 7-8, о соч. Херсонского Василия: «Этико-социальная теория Хомякова».

Б. Работы напечатанные посметрно

94. Обратная перспектива (1919) «Труды по знаковым системам 3» Тарту 1967 (С купюрами цензурного порядка)
95. О надгробном слове о. Алексея Мечева (1923) «Отец Алексей Мечов. Воспоминания, письма, проповеди. Под редакцией Н. Струве». Париж, YMCA-PRESS 1970.
96. Воспоминания детства. Религия. Природа. «Вестник русского студенческого христианского движения». № 99, 100, 101-102, Париж, 1970-1971.
97. Пифогоровы числа (1922) (Первая часть работы «Число как форма») «Труды по знаковым системам 5», Тарту 1971.
98. Закон иллюзий (Отрывки из работы «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях» 1924) Там же.
99. «Symbolarium» (предисловие к Словарю символов) 1923. Там же.

В. Работы, не напечатанные, но упоминаемые автором, как готовые или готовящиеся к печати.

1. Идея Церкви. Упомянуто: «Столп и Утвержд. Истины», 1914, стр. 755.
2. Идея прерывности, как элемент миросозерцания. Упом.: «Ст. и утвер. истины», стр. 683.
3. Священное переименование. Упом. «Ст. и Утв. Ист.», стр. 617.

4. Введение в историю античной философии. Упом. «Первые шаги философии», 1917, стр. 8.
5. У водоразделов мысли. Было начато печатанием, о чем объявлено в «Мнимостях к геометрии», 1922, стр. 68.
6. О возрастании типов. Упом.: «Ст. и утв. Ист,», стр. 638 и в «Бог. Вест.» 1906 г. № 7 «О типах возрастания», стр. 21.
7. Об особенностях плоских кривых, как местах нарушения их непрерывности. Упом. «О типах возраст.», «Бог. Вест». 1906, № 7, стр. 6.
8. О любви ко злу. Упом. «О типах возрастания», стр. 7.
9. Опись утвари Троице-Сергиевой Лавры. Упом. в «Мним. в геом.», 1922, как готовящ. к печати.
10. Символы горнего. Анализ икон Троице-Сергиев. Лавры, Упом. в «Мним. в геом.» 1922, как подготовленное к печати.
11. Курс лекций по «Энциклопедии математики». Упом. «Мним. в геометр.», 1922, стр. 57.

Г. Статьи и заметки об о. П. Флоренском

1. Журналы заседаний Совета М.Д.А.: декабрь 1907 г. № 19, стр. 383. Июнь 1908 г. № 11, стр. 178-181, сентябрь 1908 г. № 13, стр. 247 (согласие на занятие кафедры и о прочтении двух пробных лекций).
2. Отчет о состоянии МДА в 1910-11 году, стр. 7 (о принятии священного сана и рукоположении: 23 апр. 1911 года во диакона и 24 апр. 1911 г. во священника) (ст. ст.).
3. Глаголев С. С. проф. «О сочинении студента Флоренского Павла на тему: «О религиозной истине». Журнал заседаний Совета МДА 10 июня 1908 г. № 7, стр. 129-135 (еще 1407) «Бог. Вест.», 1909, февр.).
4. Глаголев С. С. проф. Отзыв о сочинении свящ. П. Флоренского «О духовной истине». Опыт православной теодицеи. М. 1912 г. Журнал заседаний Совета МДА за 1914 г. № 3, 28 марта, стр. 76-85.
5. Трубецкой Е. П. «Свет фаворский и преображение ума», 1914, май. «Рус. мысль».
6. Ц. Ан. «Психологическая загадка», «Церк. Общ. Вестник», 1914, № 20.
7. Еп. Федор (Поздеевский) «О духовной истине» свящ. Павла Флоренского. «Бог. Вестник», 1914, май и отдельно С-П, 1914. Тоже в журн. заседаний Совета МДА, 1914 г. № 3, стр. 35-75.
8. Яковлев А. О книге св. П. Флоренского «Столп и Утверждение Истины». «Народ. Образование», 1914 г., март, т. I, кн. 3, стр. 317-322.
9. Бердяев Н. «Стилизованное православие», «Рус. мысль» 1914, янв.

10. Яковенко Б. В. Философия отчаяния. «Северные записки», 1915, стр. 166-177.
11. «Слово Церкви» 1915 г. 24 мая № 21, стр. 493, примечание (?)
12. Ветухов А. В. Основы веры и знания по данным языка (заметки о феодицеи св. П. Флоренского), Харьков, 1915 г.
13. Бердяев Н. Типы религ. мысли в России. Возрождение православия. «Рус. мысль», 1916, июнь.
14. Бердяев Н. Новохристианство. «Рус. Мысль», 1916, июль.
15. Булгаков С. П. «Софийность твари. «Вопросы философии и психологии», 1916 г. март-июнь.
16. Покровский А. проф. Идейные итоги жур. «Церковная правда», Берлин, 1916 г. заключит. номер.
17. Архим. Никанор (Кудрявцев) — рецензия в «Миссионерском обозрении», 1916 г. № 1 и 2.
18. М. Л. Письма о русском богословии. Журн. «Церковная правда», Берл. 1914, № 14 и 15, стр. 422-429. и 1916 заключ. номер, июль, стр. 66-73 (о первых четырех письмах «Столпа»).
19. Журнал Министерства народного просвещения — 1916 г., декабрь, стр. 247-251.
20. Жураковский А. Тайна любви и таинство брака. «Христ. мысль, 1916, янв. стр. 65-69.
21. Жураковский А. К вопросу о вечных муках. «Христ. мысль», 1916 г. и отдельно: Киев, 1916 г.
22. Ватутин М. Ф. Современная логика и ее недочеты в области воспитания, стр. 115-132.
23. Ватутин М. Ф. Триединство как основа понимания духовности. По поводу книги св. П. Флоренского. Лит. Сборн. братства законоучит. г. Одессы. Вып. I, Одесса, 1917 г., стр. 101-115.
24. Всероссийский Церковный Общественный Вестник, 1917 г., 15 апр. № 7, стр. 3.
25. Св. София-Премудрость Божия. Кишеневские Епарх. Вед. 1917, № 12-19 и февр. № 6-7 (Богословско-философск. комментарий на икону того же названия).
26. Тареев М. М. Новое богословие. «Бог. Вест.» 1917, Авг.-Сент.
27. Трубецкой Евг. Н. «Смысл жизни». М., 1918.
28. Крючков Дм. Московское любомурдие. Издательство «Очарованный странник», 1918 г., № 2. стр. 14-17.
29. Лосев. А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1939, стр. 680-694.
30. Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пет. 1920 г.
31. А. Белый. Начало века. М-Л., 1933 г. Характеристика Флоренского на стр. 131, 132, 263, 270-274.
32. Михайлов А. «М.В. Нестеров». М., 1958 г. Репродукция портрета «двух фил.» на стр. 275, текст, стр. 267.
33. Никонова И. И. «М. В. Нестеров», М., 1962 г. Репродукция, стр. 99; текст — стр. 96-100 и отчасти 103-105.

34. Рецензия на ст. «Антоний романа и Антоний предания», Журн. «Век», 1907 г., № 11, стр. 137.
35. Э. Кольман «Против новейших откровений буржуазного мракобесия», «Большевик», 1933 г., № 12.
36. Н. Бердяев, Русская идея, П. 1946, стр. 233-240.
37. А. Ельчанинов, Епископ старец, *Путь* № 4.
38. Прот. С. Булгаков, Автобиографические заметки, П. 1949, стр. 89, 153-54, 158.
39. Прот. С. Булгаков. Священник о. Павел Флоренский (1943), «Вестник русского студенческого христианского движения» № 101-102, III-IV 1971, стр. 126-135.
40. К. П. Флоренский. О работах П. А. Флоренского. «Труды по знаковым системам S», Тарту 1971.

Литература о ФЛОРЕНСКОМ, указанная в воспоминаниях о М. Дух. Академии С. А. Волкова:

41. Журн. «Логос» 1912-13 г. т. 1 и 2, в отделе «Обзор журналов».
42. Розанов В. В. «Опавшие листья», СПБ, 1913, стр. 151 и 414.
43. Газета «Голос Москвы», 1914 г. № 47. Статья Ал. Булдаева.
44. Газета «Утро России» 1914 г. № 38. Ст. Павла Астрова.
45. Газета «Речь» 1914 г. № 19. Ст. «бывшего профессора».
46. Газета «День» 1914 г. № 56. Ст. П. Надеждина.
47. Журн. «Записки мечтателей», 1919 г. № 1, стр. 21.
48. Введенский Ал. И. прот. «Церковь и государство». М., 1923, стр. 12-13.
49. Петровский Дм. Воспоминания о Владимире Хлебникове. «ЛЕФ» Госиздат под ред. Маяковского, 1923 г. Март. (О поездке к о. Павлу Вл. Хлебникова).
50. Энциклопед. словарь изд. «Гранат», 1926 г., т. 44-й.
51. Д. Мирский. «Интеллижентския». Изд. Сов. т. литература. М., 1934 г.
52. Блок А. Собрание сочинений. ГИХЛ, 1963, том 7-й, стр. 422 и примеч. 67 на стр. 518.

ОГЛАВЛЕНИЕ



A. ROSSEELS PRINTING C°
Vaartstraat 70 — 3000 Louvain
☏ 016/360.01 — Belgium